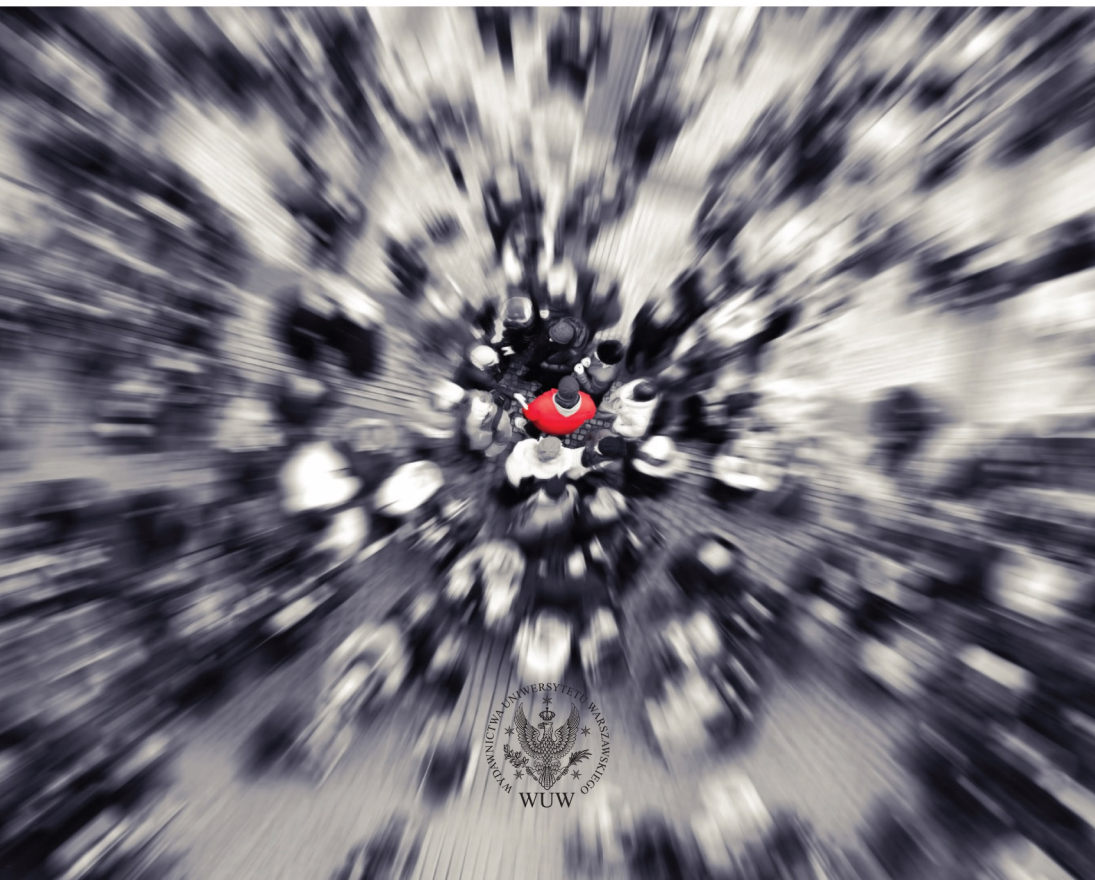


Magdalena Gawin
Barbara Markiewicz
Agnieszka Nogal
Rafał Wonicki

PRAWA CZŁOWIEKA I OBYWATELA w zglobalizowanym świecie



PRAWA
CZŁOWIEKA
I OBYWATELA
w zglobalizowanym
świecie

Magdalena Gawin
Barbara Markiewicz
Agnieszka Nogal
Rafał Wonicki

PRAWA CZŁOWIEKA I OBYWATELA w zglobalizowanym świecie



Recenzent
Zbigniew Stawrowski

Redaktor prowadzący
Ewa Wyszyńska

Redakcja
Danuta Trzpil

Korekta
Elwira Wyszyńska

Indeksy
Danuta Trzpil

Projekt okładki i stron tytułowych
Anna Gogolewska

Ilustracja na okładce
© Antonio Gravante/fotolia

Skład i łamanie
Dariusz Dejnarowicz

ISBN 978-83-235-2199-0 (PDF)

© Copyright by Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego, Warszawa 2016

Projekt został sfinansowany ze środków Narodowego Centrum Nauki
przyznanych na podstawie decyzji numer DEC-2011/01/D/HS5/01463.
Publikacja dofinansowana przez Wydział Filozofii i Socjologii UW

Wydawnictwa Uniwersytetu Warszawskiego
00-497 Warszawa, ul. Nowy Świat 4
e-mail: wuw@uw.edu.pl
Księgarnia internetowa: www.wuw.pl

Wydanie 1, Warszawa 2016

Spis treści

Wstęp	7
Rozdział I. Prawa człowieka i obywatela w prawie międzynarodowym ..	17
1. Historia praw człowieka	19
2. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka i prawo międzynarodowe	24
3. Prawa człowieka i ich podział	27
4. Status praw człowieka	30
5. Prawa człowieka a prawa obywatela	36
6. Prawa człowieka wobec problemu suwerenności i relacji międzynarodowych	45
Rozdział II. Realizm polityczny w stosunkach międzynarodowych	51
1. Realizm polityczny	52
2. Kategoria suwerenności oraz krytyka praw człowieka – Carl Schmitt ...	58
3. Klasyczna teoria realizmu politycznego – Hans Joachim Morgenthau ..	65
4. Neorealizm i realizm strategiczny – Kenneth Waltz, Thomas Schelling	73
5. Wielobiegunowy ład światowy – Chantal Mouffe	78
6. Krytyka kategorii suwerenności oraz prawo ponadnarodowe	82
7. Wewnętrzne napięcia teorii realistycznej oraz brak autorytetu prawa ..	90
Rozdział III. Idealizm polityczny w stosunkach międzynarodowych	93
1. Idealizm polityczny	94
2. Filozoficzne podstawy podejścia idealistycznego – kosmopolityzm klasyczny	98
3. Oświeceniowy projekt wiecznego pokoju – Immanuel Kant	104
4. Współczesny liberalny kosmopolityzm	109
4.1. Jürgena Habermasa idea postnarodowych konstelacji i janusowe oblicze praw człowieka	110

4.2. Davida Helda teoria demokracji kosmopolitycznej	118
4.3. Johna Rawlsa idea praw człowieka w stosunkach międzynarodowych	125
4.4. Marthy Nussbaum koncepcja <i>capabilities</i>	132
5. Prawa człowieka i globalne obywatelstwo	141
5.1. Obywatelstwo globalne	141
5.2. Globalne obywatelstwo a system westfalski	145
6. Wewnętrzne napięcia teorii idealistycznej	147
Rozdział IV. Prawa człowieka i obywatela jako filozoficzny kontekst procesu globalizacji	149
1. Kategoria przestrzeni a prawa człowieka i obywatela	150
1.1. Przestrzeń jako miejsce	151
1.2. Przestrzeń jako warunek swobodnego poruszania się	156
2. Granice polityczne a przestrzeganie praw człowieka i obywatela	159
3. Biologizacja praw człowieka a nowe ujęcie przestrzeni politycznej	169
3.1. Hannah Arendt: <i>displaced persons</i> a prawa człowieka i obywatela	169
3.2. Giorgio Agamben: obóz jako przestrzeń nagiego życia (<i>bios</i>)	177
3.3. Chantal Mouffe: przestrzeń polityczna jako pole walki	181
4. Przestrzeń praw człowieka a idea suwerenności	184
Zakończenie	195
Bibliografia	203
Indeks nazwisk	213
Indeks rzeczowy	217
Summary	223
Noty o autorach	225

Wstęp

Celem niniejszej książki jest opisanie w kategoriach filozoficznych praw człowieka oraz porównanie ich uzasadnienia i funkcji z perspektywy realizmu i idealizmu politycznego. Chcemy w ten sposób pokazać, że prawa człowieka pozostają w stosunkach wewnątrzpaństwowych jak i międzynarodowych w napięciu do praw obywatelskich oraz suwerenności państwowej. I choć w sferze państwowej prawo i władza mogą efektywniej niż w stosunkach międzynarodowych te dwa rodzaje praw harmonizować, to ze względu na proces globalizacji również wewnątrz państw następuje coraz wyraźniejszy rozdźwięk pomiędzy prawami obywatela a prawami człowieka. Niestety w sferze międzynarodowej ten rozdźwięk uwidacznia się jeszcze mocniej, a prawa człowieka pozostają tam „nagie” i pozbawione osłony państwowej w postaci praw obywatelskich zabezpieczonych mechanizmami władzy ustawodawczej, wykonawczej i sądowniczej. Ze względu na swój etyczny status prawa człowieka poza państwami, gdzie są wcielane w porządek legislacyjny jako podstawowe prawa obywatelskie, nie mogą być egzekwowane z taką skutecznością jak inne reguły i w stosunkach międzynarodowych stanowią raczej normę etyczną, ze względu na którą oceniamy dane postępowanie, niż egzekwowalną normą prawną. Z jednej strony zatem napięcie między postulatyczną normą a praktyczną egzekucją praw człowieka widoczne jest zwłaszcza w idealistycznych teoriach sprawiedliwości, które bazują na prawach człowieka. Z drugiej strony realistyczne teorie zaniedbują prawa człowieka oraz etyczną perspektywę w analizie relacji między państwami. Dodatkowo mierzymy się dziś z wyzwaniem, jakim jest zrozumienie efektów globalizacyjnej współzależności. Wszystkie te aspekty powodują, że należy bliżej przyrzeć się statusowi i roli praw człowieka w teorii i praktyce stosunków międzynarodowych.

W naszych analizach układem odniesienia, wpływającym na optymistyczne lub pesymistyczne podejście do roli praw człowieka, pozostaje

proces globalizacji. Na obecnym etapie rozwoju stosunków międzynarodowych ważnymi elementami, współtworzącymi system międzynarodowy i oddziałującymi na jego efektywność, stała się bowiem współzależność. Pogłębianie się współzależności międzynarodowych powodowane przez procesy globalizacyjne sprawia, że globalnego charakteru nabierają zagrożenia cywilizacyjne, takie jak: dewastacja przyrody, wyczerpywanie się zasobów surowców naturalnych, terroryzm międzynarodowy. Istotną zmianą staje się zwiększona przenikalność granic państw i zacieranie się wcześniejszych wyraźnych różnic między relacjami wewnętrznymi i międzynarodowymi. Zarazem pogłębianie współzależności międzynarodowych i większa przenikalność granic przyczyniają się do zmiany relacji między prawami człowieka a prawami obywatela. Proces ten oznacza, że następuje przejście od świata państw narodowych do postwestfalskiego świata policentrycznego, gdzie władza ulega rozproszeniu, a kontrowersyjnym sposobem koordynacji działań jest odwołanie się do praw człowieka zakładanych jako wspólna podstawa aksjologiczna.

W wyniku działania procesów globalizacyjnych obserwujemy zarazem tendencję do tworzenia się nowego porządku oraz potrzebę nowej teorii sprawiedliwości. Ta nowa wersja sprawiedliwości „globalnej”, mająca odróżniać się od realistycznej czy też klasycznej sprawiedliwości międzynarodowej, często opiera się na liberalnie rozumianych prawach człowieka i może być rozwijana w kilku kierunkach (np. w kierunku statycznego liberalizmu Rawlsa albo kosmopolitycznej demokracji Helda). Wszystkie te nowe teorie sprawiedliwości natrafiają jednak na trudności z uspojnieniem relacji praw człowieka do praw obywatela w wymiarze międzynarodowym.

Jednocześnie wydawać by się mogło, że prawa człowieka to temat przeanalizowany wszechstronnie. Wbrew pozorom nie ma jednak tak dużo filozoficznych analiz w literaturze na temat relacji praw człowieka do praw obywatela w wymiarze międzynarodowym. Najważniejszymi tekstami, które można wskazać, są opracowania Donellego, Griffina czy Freemana¹. Wzrost literatury dotyczącej zagadnień związanych z prawami człowieka nastąpił po II wojnie światowej, a potem po końcu zimnej

¹ J. Donnelly, *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, Ithaca NY 2003; J. Griffin, *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2008; M. Freeman, *Human Rights. An Interdisciplinary Approach*, Polity Press, Blackwell, Cambridge 2004.

wojny. Dziś jednak wraz z postępującą globalizacją wielu autorów powraca do praw człowieka jako podstawowego punktu odniesienia dla normatywnej oceny relacji ekonomicznych, kulturowych i społecznych oraz ich regulacji, rozwijając przede wszystkim zbiór praw tak zwanej trzeciej generacji. Prace te skupiają się głównie na pokazaniu ważności przestrzegania określonych praw człowieka, mniej na ich filozoficznej analizie, do której to dopiero zwolennicy i przeciwnicy Rawlsa oraz jego propozycji z *The Law of Peoples*, tacy jak Pogge, Beitz, Mouffe, zaczęli się odnosić. W naszej pracy będziemy się do tych podejść i argumentów odwoływać, ale jej nowatorstwo polega przede wszystkim na połączeniu aspektów prawnych i etycznych (prawa człowieka) z normatywnymi i politycznymi (teorie sprawiedliwości oraz teorie stosunków międzynarodowych). W ramach naszego opisu tych aspektów chcemy pokazać, że pod wpływem procesów globalizacyjnych, doprowadzających do współzależności na wielu poziomach, następuje zmiana rozumienia pojęcia obywatelstwa i suwerenności, a prawa człowieka, odgrywając coraz większą rolę w sferze prawnych i politycznych uzasadnień tego, jaki powinien być ład międzynarodowy, są prezentowane w stylistyce praw obywatelskich.

Prawa człowieka, co warto od razu zaznaczyć, nie są kulturowo neutralne. Nie są jedynie projektem funkcjonalnym i mają swoją normatywną treść. Uzasadnienie praw człowieka i ich ochrona prawna powodują więc, że nie możemy mówić o prawach człowieka jedynie w aspekcie moralnym – musimy mówić o nich także w aspekcie prawnym i politycznym. To zaś prowadzi wielu teoretyków do konkluzji, że aby idealistyczne teorie sprawiedliwości były skuteczne w wymiarze ponadpaństwowym, muszą one uznać polityczne mechanizmy egzekucji praw, a w konsekwencji uznać, że państwo globalne jest najskuteczniejszym zabezpieczeniem praw człowieka w formie praw obywatelskich. Budzi to uzasadniony sprzeciw, rodzi bowiem zagrożenie światowym despotyzmem, imperializmem oraz hegemonią określonego modelu normatywnego i unifikacją aksjologiczną. Z kolei realistyczne teorie odrzucające aksjologię, w tym aksjologię praw człowieka, stawiają nas przed groźbą uznaniowości silnej władzy i destabilizacji stosunków międzynarodowych, a także muszą wytłumaczyć, jak to jest, że wiele państw podąża za regułami praw człowieka w swoim wewnętrznym i międzynarodowym działaniu. Omawiane w tym opracowaniu teorie realizmu oraz idealizmu będą cały czas mierzyły się z tymi problemami, próbując unikać i operacjonalizować na różne sposoby

napięcie między etycznym a polityczno-prawnym rozumieniem praw człowieka i praw obywatela.

Ważne w tym sporze o rozumienie praw człowieka między realistami a idealistami – poza pokazaniem odmiennych perspektyw i napięć kryjących się w modelu praw człowieka oraz wskazaniem, że te napięcia przenoszą się na poziom międzynarodowy (co odzwierciedlają teorie sprawiedliwości międzynarodowej) – jest poszukiwanie możliwego kompromisu między nimi. Realistyczne podejście do sprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych skupia się na sile i państwie, pomijając nie tylko nowe byty polityczne i złożone relacje globalizacyjne wynikające z zatarcia się starych granic, ale również relatywizując prawa człowieka do kulturowego wytworu Zachodu. Prawa obywatelskie są tutaj podstawą sprawiedliwości wewnątrzpaństwowej, a w przestrzeni międzynarodowej mamy do czynienia jedynie z prawem państw do suwerenności. Liberalne koncepcje sprawiedliwości międzynarodowej uwzględniają z kolei prawa człowieka jako ważny element wewnątrzpaństwowych gwarancji praw obywatelskich i międzynarodowy aksjologiczny wymiar prawa, jednak ich teorie sprawiedliwości są dwutorowe – w ich ramach bowiem obowiązują inne zasady dla relacji wewnątrz krajowych, a inne dla relacji międzynarodowych². Prawa człowieka w tym drugim wymiarze są ważnym punktem odniesienia, ale są traktowane raczej jako obowiązek etyczny, a nie obowiązek sprawiedliwości, co sprawia, że ewentualna kara za łamanie tych praw ze względu na brak światowego suwerena nie może zostać wyegzekwowana. Z kolei idealiści tacy jak Nussbaum nobilitują tak bardzo wymiar etyczny, że często zapominają o politycznym. Powoduje to, że ich praktyczne postulaty nowego porządku instytucjonalnego narażone są na zarzut zachodniego imperializmu lub europocentrycznej krótkowzroczności.

Należy w tym miejscu podkreślić, że istniejący konflikt pomiędzy sprawiedliwością globalną a wspólnotowym partykularyzmem norm wynikającym z naturalnych granic, jakimi są odrębne kulturowe światy życia różnych ludzkich społeczności, może być nieusuwalny. Te dwie perspektywy przekładają się na różne koncepcje sprawiedliwości i rozumienie praw człowieka. Pierwsza będzie mówić o pewnym minimum wartości,

² Zob. R.E. Goodin, *What is so Special about Our Fellow Countrymen?*, „Ethics” 1988, no. 98 (4), s. 663–686; D. Miller, *On Nationality*, Clarendon Press, Oxford 1995.

które powinny być chronione na całym świecie, co wynika z przynależności mieszkańców świata do rodzaju ludzkiego. Druga będzie wnosić o uzgodnienie pewnych zasad, umożliwiających współistnienie różnych wspólnot w świecie dzięki regulacjom prawa międzynarodowego, choć bez akceptacji praw człowieka jako uniwersalnego modelu etycznego. Obydwa modele operują kategoriami praw człowieka i praw obywatela, co powoduje, że muszą uzgadniać ich wzajemną relację, ponieważ żaden z tych modeli nie zakłada ich współpierwotności i równości.

W naszej pracy chcemy przede wszystkim pokazać nieusuwalne i pojawiające się na wielu poziomach napięcie między prawami człowieka a prawami obywatela, wynikające z pomieszania ze sobą przestrzeni politycznej z przestrzenią etyczną oraz bezgraniczności, uniwersalności i aterytorialności praw człowieka z terytorialnością praw obywatelskich. Przestrzenność i skończoność tych ostatnich wchodzi w konflikt z postulowanym uniwersalizmem i globalnością tych pierwszych. Ponadto uniwersalizmu człowieczeństwa można bronić w odwołaniu do określonych koncepcji metafizycznych, które w praktyce nie są powszechnie uznawane.

Częstym założeniem w teoriach sprawiedliwości globalnej jest liberalny i uniwersalny sposób rozumienia praw człowieka, który powoduje, że spotykamy się w rzeczywistości z oporem wobec nich ze strony innych ideologii lub światopoglądów, które przyjmują inny niż oświeceniowy, na przykład religijny, układ odniesienia dla prawa. Zarazem rozwiązania proponowane przez idealistów, jakimi są wyższe piętra kontroli procesów globalizacyjnych z perspektywy wertykalnej, natrafiają na pytanie, jak takie konstrukcje mogą kontrolować zjawisko globalizacji, które jest zjawiskiem horyzontalnym. Odpowiedzią może być oczywiście pokazanie, że z wyższych poziomów więcej się „widzi”, a więc łatwiej odzyskać sterowność nad rozprzestrzeniającymi się procesami, ponieważ z perspektywy i poziomu narodowego możemy nie dostrzegać całości zjawisk i powiązań. Niemniej nadal brakuje odpowiedzi na pytanie o to, dlaczego prawa człowieka miałyby stanowić wspólną podstawę normatywną dla budowy takich ponadpaństwowych instytucji. Globalna instytucjonalizacja praw człowieka jest dopiero kwestią do rozpatrzenia i udowodnienia. Na razie napotykamy raczej opory aksjologiczne nawet w tak wydawałoby się zunifikowanej Unii Europejskiej, czego przykładem może być odrzucenie traktatu ustanawiającego konstytucję dla Europy z 2005 roku. Ponadto wprowadzenie globalnej sprawiedliwości w życie wiązałoby się z koniecznością uporządkowania skomplikowanej sieci relacji ponadnarodowych

tak, że wszystkie elementy stałyby się w większym stopniu przewidywalne i podatne na kontrolę w świecie opartym na współzależności. Biorąc pod uwagę prawa człowieka, chyba nie jesteśmy jeszcze w stanie tego dokonać ze względu na różnorodność kulturowych i aksjologicznych stylów życia.

Skoro dwie podstawowe teorie napotykają poważne trudności w analizie oraz normatywnym określeniu roli, jaką powinny odgrywać prawa człowieka, nasze rozważania przenosimy na grunt filozoficzny. Poszukujemy filozoficznej legitymizacji praw człowieka, zadając pytanie o możliwość ich opisu językiem odwołującym się do kategorii człowieka, przestrzeni, granicy oraz prawa.

Nasze analizy zaczynamy od przedstawienia w rozdziale I charakterystyki praw człowieka – ich filozoficznych uwarunkowań, roli, jaką pełnią w prawie międzynarodowym, kłopotów z ich statusem, a także ich relacji w stosunku do praw obywatelskich i koncepcji suwerenności. Opisywane w tym rozdziale rozumienie poszczególnych kategorii praw człowieka, to, w jakie relacje wchodzi między sobą oraz z innymi wartościami, takimi jak prawa obywatelskie i suwerenności, pozwala na pokazanie napięć między nimi oraz na zarysowanie mapy problemowej, która będzie szczegółowo analizowana w kolejnych rozdziałach.

W rozdziałach II i III opisujemy realistyczne i idealistyczne podejście do stosunków międzynarodowych z uwzględnieniem roli państwa i prawa (w tym praw człowieka).

W rozdziale II skupiamy się na wyeksponowaniu najważniejszych cech realizmu, pokazując, jak rozumie on wartości i jak ocenia prawa człowieka w prawie międzynarodowym. Korzystając z teorii Morgenthaua, Schmitta i innych, pokazujemy, że dla realistów dominującymi podmiotami na arenie międzynarodowej są podmioty zbiorowe – zorganizowane w państwa, które rywalizują o potęgę i siłę, a prawa człowieka są jedynie elementem porządku wewnętrznego niektórych z nich.

W rozdziale III na wybranych przykładach teoretycznych prezentujemy rolę praw człowieka w stosunkach międzynarodowych z perspektywy idealistycznych i liberalnych teorii sprawiedliwości. Zaczynamy od ogólnej charakterystyki idealizmu w stosunkach międzynarodowych, pokazując jego najważniejsze cechy: indywidualizm, racjonalność, optymizm. Podstawową koncepcją normatywną, którą poddajemy analizie w ramach idealistycznej interpretacji praw człowieka w stosunkach międzynarodowych, jest kosmopolityzm. Opisuując rozwój tej myśli od starożytności

do czasów nowożytnych, wskazujemy, że stanowią one główne źródło inspiracji dla różnych współczesnych podejść liberalnych do regulacji stosunków międzynarodowych, takich jak idea postnarodowych konstelacji Habermasa, Helda idea demokracji kosmopolitycznej, teoria prawa ludów Rawlsa czy Nussbaum teoria *capabilities*. Wszystkie one u swoich podstaw uznają konieczność ponadpaństwowej ochrony praw człowieka. My zaś badamy, w jaki sposób ujęcia te definiują prawa człowieka, jaki mają one w tych teoriach status i jaką funkcję pełnią. Następnie dokonujemy analizy relacji między prawami człowieka a ideą globalnego obywatelstwa oraz opisujemy idealistyczne podejście do demokracji i suwerenności, aby na końcu dokonać podsumowania, wskazując na problemy z idealistyczną koncepcją roli praw człowieka w wymiarze międzynarodowym.

W rozdziale IV przeprowadzamy filozoficzną analizę kategorii przestrzeni związanej z prawami człowieka i obywatela w zglobalizowanym świecie. Na początku przedstawiamy przestrzenny wymiar praw i to, jak takie ich postrzeganie wpływa na rozumienie tego, czym jest państwo. Przestrzennie zlokalizowane „prawa człowieka” od czasu, kiedy zostały wyartykułowane i ogłoszone, nastroczają bowiem wielu trudności. Mimo iż prawa człowieka traktuje się jako podstawowe i uniwersalne, „istnieją” one dopóty, dopóki są z jednej strony – uznawane przez ludzi, z drugiej – włączane w porządek prawny. Mogą one jednak zostać podważone, a nawet unieważnione, na podstawie reguł prawnych, obowiązujących w danej politycznie określonej przestrzeni. Zarazem globalizacyjna współzależność powoduje, że granice polityczne, w ramach których prawa człowieka i obywatela mogą być skutecznie egzekwowane, zaczynają się rozmywać. Prawa człowieka ulegają ześrodkowaniu w państwie, ale i prawa obywatela zaczynają być rozciągane ponad granice państwowe. Tworzy to problemy natury kompetencyjnej i egzekutywnej, wywołując krytykę praw człowieka.

O ile bowiem pojęcie „prawa” ma charakter pozytywny, prawa są wydawane, określone przez władzę, o tyle pojęcie „człowiek” odwołuje się do oświeceniowej koncepcji etycznej, w ramach której ludzie ze względu na swoje istotne cechy (takie jak rozumność) są i powinni być traktowani z należyłą godnością. Człowieczeństwo jednak ma taki charakter jedynie w ramach określonej doktryny metafizyczno-etycznej. Oglądane z perspektywy nauk przyrodniczych ulega redukcjonizmowi i oznacza przynależność gatunkową do jednego z wielu gatunków zamieszkujących Ziemię.

Takie biologiczne odniesienie nie pozwala na ugruntowanie jakiejkolwiek koncepcji normatywnej związanej z prawami człowieka. Uchwycenie zależności pomiędzy biologicznym wymiarem ludzkiej egzystencji a osobowością prawną pozwala nam na wydobywanie filozoficznych źródeł napięć między prawami człowieka a prawami obywatelskimi i prześledzenie linii tych napięć w prawie międzynarodowym. Dzięki temu jesteśmy w stanie pokazać filozoficzne trudności, dotyczące relacji między prawami człowieka, suwerennością i prawem międzynarodowym, w warunkach globalizacji oraz krytycznie ocenić rolę praw człowieka w podejściach realistycznych i idealistycznych i pokazać, jak rola ta wpływa na rozumienie koncepcji sprawiedliwości międzynarodowej.

W zakończeniu, biorąc pod uwagę wszystkie kwestie, jakie wyłaniają się z przyjętej przez nas optyki, pokazujemy, że możemy wyróżnić dwa sposoby oceny roli praw człowieka i praw obywatela. Pierwszy jest pesymistyczny i wskazuje na coraz mniejszy realny wpływ obywateli na władzę oraz brak zabezpieczenia praw człowieka, które czynią je jedynie postulatem. Drugi zaś optymistyczny, wskazuje na coraz silniejsze rozprzestrzenianie się wraz z globalizacją norm praw człowieka poza granice państwowe. Opisywana przez nas w całej książce relacja między prawami człowieka i obywatela prowadzi nas również do wniosku, że napięcie między prawami człowieka i prawami obywatela w obecnej organizacji ładu międzynarodowego jest nieusuwalne i możemy je co najwyżej próbować minimalizować.

Metodą, jaką przyjęliśmy w tej pracy, jest analiza pojęciowa oraz analiza porównawcza. Takie podejście dało nam możliwość krytycznego wglądu w omawiane teorie realizmu i idealizmu politycznego oraz zbadanie w ich ramach relacji praw człowieka do praw obywatela. Teorie te zostały ukazane ponadto z dwóch perspektyw – po pierwsze jako teoretyczne koncepcje, z którymi spotykamy się w teoriach stosunków międzynarodowych, po drugie jako koncepcje normatywne, czyli takie, które tworzą swoiste wzorce dla rzeczywistych działań politycznych oraz pole argumentacji, wskazując pożądane kierunki zmian. W przypadku idealizmu jego wymiar normatywny wydaje się nie budzić wątpliwości. W ten sam sposób jednak potraktowany został w niniejszej pracy także realizm. Za wartość zostało tu uznane bezpieczeństwo, ale przede wszystkim normatywny charakter ma sam spór realistów z idealistami, który polega nie tylko na wskazywaniu słabości w opisie stosunków międzynarodowych, dokonywanym z idealistycznej perspektywy, ale także na podkreślaniu,

iż wskazany przez idealistów kierunek politycznych działań jest niewłaściwy. Normatywny wymiar obu teorii pozwala się zrekonstruować jedynie poprzez przyjęcie narzędzi filozoficznych, takich jak rekonstrukcja stanowisk normatywnych oraz dominujących strategii argumentacyjnych. Ponadto do instrumentarium filozoficznego należeć będzie także analiza kluczowych pojęć, takich jak: przestrzeń, granica, człowiek, prawo, prawa człowieka, prawa obywatela, suwerenność i sprawiedliwość.

Książka ta nie rości sobie zarazem pretensji do wyczerpania tematu. Jest to raczej wkład w dyskusję, próba jej uporządkowania w sposób, który może być pomocny w zrozumieniu procesów, jakie zachodzą dziś w stosunkach międzynarodowych.

Książka jest efektem pracy zespołu badawczego, w skład którego wchodzili: prof. Barbara Markiewicz, dr hab. Agnieszka Nogal, dr Magdalena Gawin, dr Rafał Wonicki. Na różnych etapach prac pomagali przy jej realizacji doktoranci Zakładu Filozofii Polityki Instytutu Filozofii Uniwersytetu Warszawskiego: mgr Bartosz Fingas, mgr Katarzyna Klimowicz, mgr Jolanta Sawicka, mgr Marta Turkot, mgr Julia Wrede, którym należą się za to ogromne podziękowania. Jak to w takich wypadkach bywa, o czym wspomina we wzorcowej już mowie na temat podziękowań Umberto Eco³, odpowiedzialność za wszystkie ewentualne niedociągnięcia spoczywa tylko i wyłącznie na autorach. Mamy jedynie nadzieję, że książka, którą oddajemy do rąk Czytelników, jest na tyle wartościową propozycją, że spotka się z życzliwą odpowiedzią. Na końcu wypada jeszcze podziękować Narodowemu Centrum Nauki, bez którego finansowego wsparcia praca ta nie mogłaby się ukazać.

³ U. Eco, *Jak pisać wstępy*, [w:] *Zapiski na pudelku od zapalek*, tłum. A. Szymonowski, Poznań 1993, s. 69–71.

Rozdział I

Prawa człowieka i obywatela w prawie międzynarodowym

Prawa człowieka wyrażają przekonanie, że każdej istocie ludzkiej, niezależnie od pochodzenia, narodowości, płci, koloru skóry itp., przysługują pewne przyrodzone i niezbywalne prawa. Zagadnienie statusu tych praw stanowi przy tym problem niezwykle trudny do rozwikłania. Wedle części teoretyków prawa te mają charakter przede wszystkim moralny⁴. Przemawia za tym fakt, że Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (PDPC) została proklamowana jako zbiór wspólnie podzielanych zasad oraz ogólny cel ludzkości, a nie jako zbiór praw w rozumieniu przysługujących jednostce uprawnień względem państwa. Deklaracji i tym samym praw człowieka nie powinno się rozumieć z tego punktu widzenia jako swoistej metakonstytucji państw członkowskich Organizacji Narodów Zjednoczonych. Dodatkowym argumentem na rzecz tego stanowiska jest fakt, że w prawa te w momencie ich uchwalania nie wbudowano mechanizmu ich egzekucji, za to silnie połączono je z ideą samostanowienia narodów oraz suwerennością państwową⁵.

Prawa człowieka stanowią obecnie nieodłączny element polityki międzynarodowej i prawa międzynarodowego. Wpływ PDPC oraz innych dokumentów uchwalonych w ramach ONZ, stanowiących podstawę rozumienia praw człowieka⁶, na tworzenie konstytucji w państwach na całym

⁴ Do myślicieli takich zalicza się m.in. Wiktor Osiatyński, zob. W. Osiatyński, *Human Rights and Their Limits*, Cambridge University Press, Cambridge 2009; W. Osiatyński, *Prawa człowieka i ich granice*, tłum. S. Kowalski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.

⁵ Zob. *ibidem*, s. 52–57.

⁶ Tzw. Międzynarodowa Karta Praw Człowieka (International Bill of Human Rights) obejmuje: Powszechną Deklarację Praw Człowieka (1948); Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych; Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (oba dokumenty przyjęte w 1966 r.),

świecie oraz – szerzej – na toczące się procesy legislacyjne jest niewątpliwym, choć z pewnością niełatwym do określenia⁷. Dostarcza to argumentów tym, którzy chcieliby widzieć w prawach człowieka *quasi*-konstytucję narodów świata⁸.

W drugiej połowie XX wieku wypracowano w ramach ONZ pewne procedury, mające na celu sprawniejszą ochronę praw człowieka, jednak wciąż ich egzekucja jest głęboko problematyczna i zależna od polityki międzynarodowej. Pojawiły się także regionalne mechanizmy, służące ochronie praw człowieka, które dają dużo większe możliwości w zakresie egzekwowania uprawnień jednostkowych. Jednakże prawa człowieka zawierają też uprawnienia, których nie daje się wpisać w proces legislacyjny. Jak bowiem wyglądałaby egzekucja prawa do rozwoju gospodarczego państwa albo pokoju na świecie? Jaki podmiot miałby zostać pociągnięty do odpowiedzialności? Jak wykazać w praktyce naruszenie tych uprawnień? Część praw tzw. drugiej i trzeciej kategorii (więcej o różnicy między kategoriami a generacjami omówimy w podpunkcie 3 tego rozdziału) pozostaje raczej postulatami czy ideami regulatywnymi, które, zakłada się, powinny określać kierunek rozwoju ludzkości, niż prawami, których można dochodzić sądownie.

Zapewne kolejnym z powodów kontrowersji wokół praw człowieka jest fakt, że zostały one pomyślane jako zbiór norm praktycznych. Prawa człowieka nie są implikacją jakiegś uznanej przez wszystkich teorii antropologicznej, metafizycznej czy etycznej. Chciałoby się rzec, że w przypadku praw człowieka porządek teorii i praktyki został odwrócony⁹. Najpierw mamy praktykę, tj. zbiór norm zaakceptowanych przez przedstawicieli ludów całego świata (lub raczej ich zdecydowanej większości). Cechą charakterystyczną tych norm jest brak prostego związku z jakąkolwiek doktryną. Język użyty do ich sformułowania nie zawiera, poza uznaniem przy-

Protokół Fakultatywny do Międzynarodowego Paktu Praw Obywatelskich i Politycznych (1966).

⁷ Zob. E. Neumayer, *Do International Human Right Treaties Improve Respect for Human Rights?*, „The Journal of Conflict Resolution” 2005, vol. 49, no. 6.

⁸ Stanowisko takie zajmuje m.in. Marek Piechowiak, zob. M. Piechowiak, *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999.

⁹ Np. w stosunku do tego, co twierdził I. Kant w pracy *O porządku*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.

rodzonej godności każdego człowieka, odniesień do tradycji religijnych, światopoglądowych czy koncepcji filozoficznych. Współcześnie jednak także pojęcie godności budzi poważne kontrowersje. Co prawda lista praw człowieka oraz stylistyka prawnicza sugerują korzenie w kulturze Zachodu. Jednakże dobór praw łączy w jednym dokumencie uprawnienia, które powiązać można z różnymi, wręcz wykluczającymi się tradycjami, co czyni kontrowersyjną każdą próbę zbudowania spójnej teorii praw człowieka, uwzględniającej ich metafizyczne źródło. Tak czy inaczej wszelkie próby tego rodzaju są raczej konstrukcjami niż rekonstrukcjami. Stąd mówi się o teoriach praw człowieka, a nie o jednej teorii. Dlatego też problematyczne jest samo zastosowanie określonej siatki konceptualnej, o ile całość nie zostanie poprzedzona krytyczną analizą zastosowanych pojęć.

Poniżej przyjrzymy się bliżej temu zagadnieniu, przedstawiając najpierw pokrótce historię praw człowieka (1), rolę praw człowieka w prawie międzynarodowym (2) oraz ich podział na trzy kategorie (3), a następnie próbę ich legitymizacji. Przez legitymizację będziemy rozumieli odniesienie nadające prawom moc ich obowiązywania i wynikający stąd różny status praw człowieka i obywatela (4 i 5). Na końcu zaś wskażemy relację między prawami człowieka a suwerennością (6).

1. Historia praw człowieka

Spośród myślicieli podejmujących problematykę praw człowieka jedni wskazują korzenie idei praw człowieka już w czasach starożytnych, inni wiążą ją ściśle z nowożytnym rozwojem praw jednostkowych. Warto jednak zwrócić uwagę na przynależność praw człowieka do określonej tradycji filozoficzno-prawnej i w tej perspektywie przyjrzeć się dziedzictwu, które przyczyniło się do ich uchwalenia i rozwoju¹⁰.

¹⁰ Choć w naszej pracy nie analizujemy źródeł uprawnomocnienia praw człowieka, to warto je tu skrótowo zasygnalizować. Najbardziej popularną tradycją jest ugruntowanie praw człowieka na prawie naturalnym (zob. np. Z. Stawrowski, *Prawo naturalne i jego sens*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2002, nr 6; J. Finnis, *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001). Drugą tradycją jest ugruntowanie tych praw na prawie pozytywnym (zob. np. H. Kelsen, *Allgemeine Theorie der Normen*, Manz Verlag, Wien 1979).

Idea, że wszystkim ludziom niezależnie od płci, pochodzenia, koloru skóry, wyznawanej religii przysługują pewne prawa, pojawiła się dopiero w okresie międzywojennym. Oczywiście w historii ludzkości odnajdujemy zarówno ideę, że ludzie są pod pewnymi względami równi, jak i ideę praw, które przysługują ludziom w sposób niezbywalny. Niemniej nie wiązało się to z ideą praw człowieka we współczesnym rozumieniu.

Refleksja, że ludzie są równi, pojawia się w zachodniej kulturze stosunkowo wcześnie, gdyż można ją odnaleźć w refleksji sofistów nurtu naturalistycznego (Antyfont i Hippiasz). W późniejszym okresie w refleksji etycznej starożytnych odnaleźć można przekonanie, że każdy człowiek (niezależnie od pozycji społecznej) może osiągnąć szczęście. Myśl ta rozwijana była głównie w cynizmie, epikureizmie i stoicyzmie. Chrześcijaństwo, pozostające zresztą w swoich początkach pod wpływem stoicyzmu, nie tylko rozwija myśl o równości ludzi wobec Boga i spraw ostatecznych, ale także wprowadza do kultury praktykę humanitaryzmu, którego fundament stanowi troska o zabezpieczenie podstaw życia słabych i wykluczonych. Na wschodzie także pojawiają się idee, uznające równość ludzi, w postaci konfucjanizmu, buddyzmu czy taoizmu. Należy jednak podkreślić, że żadna z tych tradycji nie przełożyła się bezpośrednio na jakikolwiek postulat egalitaryzmu społecznego, prawnego czy politycznego¹¹.

Historia przyznawanych jednostkom swobód i uprawnień wiedzie odmiennymi torami, związanymi z rozwojem prawa, instytucji politycznych oraz zmianami społecznymi. Przede wszystkim prawa człowieka pojawiają się w kulturze prawnej akcentującej podstawową relację polityczną, tj. relację pomiędzy władzą a poddanymi (rządzonymi). Wziąwszy to pod uwagę, korzeni praw człowieka można doszukiwać się w konstytucjonalizmie średniowiecznej Europy¹². W okresie tym prawa przybierały jednak postać przywilejów gwarantowanych grupom, a nie jednostkom.

¹¹ Wyjątek może tu stanowić konfucjanizm, choć tylko w ograniczonym zakresie. W Chinach, pozostających pod wpływem nauk Konfucjusza, możliwy był awans społeczny dla każdego, niezależnie od pochodzenia społecznego. Nie oznaczało to jednak równości wszystkich ludzi wobec prawa, gdyż konfucjanizm zasadniczo nie naruszał porządku społecznego. O związku pomiędzy prawami człowieka a konfucjanizmem zob. S.C. Angle, *Human Rights and Chinese Thought. A Cross-Cultural Inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.

¹² Zob. W. Osiatyński, *Prawa człowieka i ich granice*, tłum. S. Kowalski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011, s. 25.

Dopiero w XVII i XVIII wieku powolny proces ograniczania arbitralności władzy króla zaczął łączyć się z ideą rządów prawa opartą na zasadzie równości. Najważniejszymi dokumentami tego okresu są: Karta Praw (Bill of Rights) z 1689 roku, Deklaracja Niepodległości z 1776 roku oraz Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 1789 roku. Legły one u podstaw rządów konstytucyjnych w świecie anglosaskim i na kontynencie europejskim.

Prawa jednostek miały wówczas charakter swobód, gdyż gwarantowały człowiekowi pewną przestrzeń wolną od ingerencji ze strony władzy. Łączyły się także z przekonaniem, że jednostkom powinien przysługiwać pewien wpływ na władzę, a więc prawa polityczne. Ich forma i zakres były jednak przedmiotem dyskusji. Filozoficzne ujęcie tej koncepcji znajdujemy m.in. w myśli politycznej Johna Locke'a. Prawa przysługujące jednostkom wynikają tu z uznanych za niezbywalne praw natury (lub też praw naturalnych). Są one niezbywalne, gdyż człowiek sam ich sobie nie przyznał i nie ma mocy zrzeczenia się tych praw. Ich treść wiąże się z nienaruszalnością życia, wolności (możliwość dysponowania własnym ciałem) i własności prywatnej. Szczególny nacisk położony tu jest na nienaruszalność majątku oraz swobodę handlu. Jak zobaczymy, inaczej rzecz przedstawia się w prawach człowieka, w większym stopniu akcentujących potrzebę sprawiedliwości i pokoju.

Prawa jednostek wnoszą do refleksji politycznej także ideę ograniczonego rządu. Władza zostaje tu powiązana z realizacją celu, jakim jest zapewnienie poszanowania dla niezbywalnych praw. Za źródło legalności władzy zostaje uznana zgoda jednostek, ujęta w formie hipotetycznej umowy społecznej. W przypadku gdyby rządzący sprzeniewierzyli się założonemu celowi władzy i zaczęli systematycznie naruszać swobody jednostek, obywatele mają prawo do czynnego oporu.

W tym miejscu warto podkreślić te cechy praw jednostek, które są szczególnie istotne z punktu widzenia oryginalności tych praw. Po pierwsze, prawa jednostek regulowały relacje wertykalne, tj. relacje pomiędzy jednostką a władzą. Po drugie, ograniczały się one do praw wewnętrznych danego kraju, nie roszcząc sobie pretensji do określania porządku prawnego innych państw, a w każdym razie w większości wypadków nie czyniąc tego wprost. Po trzecie, ich celem była gwarancja wolności rozumianej jako swoboda. Po czwarte, miały określoną ścieżkę egzekucji względem władzy. Po piąte wreszcie, prawa jednostek były zagwarantowane jedynie

pewnej części mieszkańców państwa, a mianowicie białym mężczyznom, w zależności od państwa i czasu dodatkowym warunkiem był fakt posiadania własności. Innym wymiarem praw były prawa obywatelskie, a więc prawa związane z udziałem w sprawowaniu władzy i tworzeniem prawa.

Zasadnicza zmiana w odniesieniu do indywidualnych swobód nastąpiła w XIX wieku i oznaczała ich upowszechnienie oraz oderwanie od cenzusu majątkowego. Zmiana sposobu podejścia do zagadnienia praw przysługujących jednostce wynikała z kilku czynników. Jednym z nich była reakcja na gwałtowny rozwój gospodarczy i technologiczny, jaki nastąpił w XIX wieku, i związaną z nim nierówność i wyzysk nowo powstałej klasy robotniczej. Na przestrzeni tego stulecia, szczególnie w Wielkiej Brytanii, pojawiła się idea ochrony robotników przed wyzyskiem za pomocą instrumentów prawnych. Ruch socjalistyczny wywierał przy tym stałą presję na zmianę obowiązującego porządku prawnego-politycznego. Dodajmy, że z pewnymi sukcesami w postaci wprowadzenia konkretnych zmian w ustawodawstwie, ale także, czy może przede wszystkim, w postaci wprowadzenia do debaty publicznej nowej perspektywy ujęcia praw, rozumianych odtąd nie tylko jako swobody, ale także uprawnienia, jako gwarancja równości nie tylko formalnej, ale i materialnej. W tym kontekście nie bez znaczenia był wielki kryzys lat dwudziestych i trzydziestych. Pod wpływem tych doświadczeń, a w szczególności polityki aktywnej walki z biedą, jaką zastosowano w USA, zostały określone przez prezydenta Franklina Delano Roosevelta ramy tzw. *New Deal* wraz ze słynnymi czterema wolnościami¹³. Łącznie otworzyło to drogę do praw człowieka, gwarantujących zabezpieczenie socjalno-ekonomiczne.

Kolejnym czynnikiem były gwałtowne zmiany polityczne, jakie nastąpiły w pierwszej połowie XX wieku, szczególnie w okresie międzywojennym. Jedną z najważniejszych postaci z punktu widzenia stworzenia i promowania idei praw człowieka był André Mandelstam, rosyjski dyplomata, który po rewolucji październikowej uciekł do Francji. Wraz z pochodzącym z Grecji Antoinem Frangulisem ogłosili w 1928 roku przy Międzynarodowej Akademii Dyplomacji Deklarację Praw Człowieka. W 1929 roku ogłoszono Deklarację Międzynarodowych Praw Człowieka przy nowojorskim International Law Institute (autorem był także Mandelstam). W tym okresie to ofiary rządów autorytarnych i totalitar-

¹³ Były to: wolność słowa, wyznania, wolność od strachu i od nędzy, i zostały one ogłoszone przez Roosevelta w 1941 roku w trakcie noworocznego przemówienia.

nych, działając w niezliczonych organizacjach pozarządowych, tworzyły zręby idei deklaracji praw człowieka¹⁴.

Wydarzenia w Rosji oraz w Niemczech w związku z dojściem Stalina i Hitlera do władzy pokazały, że dotychczasowe zabezpieczenia praw jednostek nie są wystarczające. Był to bowiem okres, gdy prawo zbiorowości do samostanowienia zaczęło zdecydowanie dominować nad prawami indywidualnymi. Nawet w krajach rozwiniętych dochodziło do istotnych naruszeń praw osobistych, i to w stosunku do białych mężczyzn posiadających własność. Powodem tego stanu rzeczy była zmiana systemu prawnego z demokratycznego na autorytarny, jaka nastąpiła w tych krajach, unicestwiając dotychczasowy porządek¹⁵.

Już po I wojnie światowej w związku z uznaniem prawa narodów (lub grup etnicznych) do samostanowienia pojawił się system zabezpieczeń praw mniejszości. System ten stworzony w ramach Ligi Narodów zawierał klauzulę o jurysdykcji wewnętrznej, jednak w praktyce był niezwykle niejednorodny. Umowy dotyczące ochrony praw mniejszości zostały narzucone krajom o słabszej pozycji międzynarodowej (w tym Polsce). Inne umowy miały charakter bilateralny. Brakowało zatem klarownego, jednolitego systemu ochrony praw mniejszości, który odnosiłby się do wszystkich państw członkowskich Ligi Narodów¹⁶. To, że tego rodzaju systemu nie stworzono, było o tyle zrozumiałe, że kraje, które wojnę wygrały, nie miały intencji poddawania swojej polityki wewnętrznej międzynarodowym regulacjom, szczególnie że były to czasy kolonializmu i segregacji rasowej.

W efekcie już na początku zawiązywania wielkiej koalicji nie brakowało odwołań do praw człowieka, ale nie dysponowały one żadnymi sankcjami. W 1941 roku w Karcie Atlantycznej znalazło się potwierdzenie wagi praw człowieka. Podobnie stało się w Deklaracji Narodów Zjednoczonych w 1942 roku. Niemniej podobny mechanizm, który sprawił, że prawa mniejszości były chronione w Lidze Narodów *de facto* zgodnie z kryterium

¹⁴ Zob. J.H. Burgers, *The Road to San Francisco. The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century*, „Human Rights Quarterly” 1992, vol. 14, no. 4.

¹⁵ Np. w Trzeciej Rzeszy paradygmat rządów prawa (*Rechtsstaat*) został zastąpiony odwołaniem do niemieckich tradycji (*Volksseele*), co było kluczowym posunięciem, umożliwiającym wprowadzenie ustaw norymberskich.

¹⁶ Zob. D. Wippman, *The Evolution and Implementation of Minority Rights*, „66 Fordham Law Review” 1997, s. 597.

siły danego państwa, zadziałał i w tym przypadku. Po deklaracjach i obietnicach ze strony przywódców najsilniejszych państw alianckich, tj. ze strony Roosevelta, Churchilla i Stalina, już w 1944 roku uznano, że prawa człowieka nie zostaną wdrożone w nowo powstający porządek międzynarodowy. Ustalenia te zapadły w trakcie konferencji w Dumbarton Oaks, gdzie potwierdzono prymat idei suwerenności państwa¹⁷. Zaniechanie ochrony praw człowieka na całym świecie, podobnie jak w przypadku tworzenia ram Ligi Narodów, wynikało z kolonializmu głównych aktorów oraz braku poszanowania praw człowieka w tych krajach (np. ostateczna lista ofiar stalinizmu okazała się przewyższać liczbę ofiar nazizmu, a ustawy segregacyjne w USA zostały zniesione dopiero w latach sześćdziesiątych ubiegłego wieku).

Fakt, że ostatecznie w 1945 roku na konferencji w San Francisco znalazły się odniesienia do praw człowieka, a także zobligowano Radę Gospodarczą i Społeczną (określoną jako jeden z organów ONZ w Karcie Narodów Zjednoczonych) do powołania do życia Komisji Praw Człowieka, mającej na celu stworzenie odpowiedniej deklaracji, był wynikiem nacisków krajów słabszych, aktywistów i intelektualistów z całego świata¹⁸ oraz organizacji pozarządowych, głównie ze Stanów Zjednoczonych.

2. Powszechna Deklaracja Praw Człowieka i prawo międzynarodowe

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka została uchwalona przez Zgromadzenie Ogólne Organizacji Narodów Zjednoczonych 10 grudnia 1948 ro-

¹⁷ Zob. P.G. Lauren, *The Evolution of International Human Rights. Visions Seen*, The University Pennsylvania Press, Philadelphia 1998.

¹⁸ Najważniejsze postaci, który przyczyniły się do sukcesu, jakim było wprowadzenie do ONZ praw człowieka, to: Chang Peng-Chun (chiński naukowiec, filozof, pisarz i dyplomata), René Cassin (francuski prawnik i sędzia, laureat Pokojowej Nagrody Nobla), Charles Malik (libański filozof i dyplomata), Eleanor Roosevelt (żona zmarłego już wówczas prezydenta USA, amerykańska dyplomatką i aktywistka), John Humphrey (kanadyjski prawnik), Carlos Romulo (filipiński dyplomata, dziennikarz i pisarz), Hansa Mehta (indyjska aktywista, działaczka na rzecz edukacji i pisarka), Hernan Santa Cruz (chilijski sędzia, dyplomata i działacz na rzecz edukacji).

ku¹⁹. Jej tekst był efektem kompromisu pomiędzy stronami. Zarazem jednak jej powstanie ściśle związane jest z falą nadziei słabych i wyzyskiwanych, którzy w tym momencie ze względu na silny nacisk opinii publicznej w krajach rozwiniętych zyskali dużo większą siłę głosu. Dlatego też w tekście znalazły się wyraźne sformułowania dotyczące nie tylko prawa do zbiorowego samostanowienia, ale także zbiór praw indywidualnych, prawo do zabezpieczenia socjalnego, do rozwoju, sprawiedliwości i pokoju. Zdaniem Wiktora Osiatyńskiego oznacza to, „że osiemnastowieczne prawa potrzebne były społeczeństwu obywatelskiemu klasy średniej, które pragnęło z jednej strony ochrony przed ingerencją absolutyzmu, a z drugiej – dostępu do władzy. Dwudziestowiecznych praw bardziej potrzebowali (i silniej się ich domagali) słabi, biedni i zmarginalizowani”²⁰.

Zbiór praw człowieka nie zawierał żadnego wyraźnego odwołania do którejś z tradycji religijnych czy filozoficznych poza uznaniem, że ich źródłem jest przyrodzona każdemu godność. Deklaracja w zamierzeniu miała mieć charakter zbioru praktycznych norm moralnych, ujętych w języku praw. Trafnie intencje te charakteryzuje Jacques Maritain:

„Skoro UNESCO przyświeca cel praktyczny, porozumienie między członkami tej organizacji jest możliwe do osiągnięcia w sposób spontaniczny, nie na bazie wspólnych poglądów wyprowadzonych na drodze spekulatywnej, ale wspólnych poglądów na sprawy praktyczne, nie wskutek uznania jednolitej koncepcji świata, człowieka i poznania, lecz uznania jednolitego zestawu przekonań na temat działania. Bez wątpienia, to bardzo mało, to ostatnia deska ratunku dla intelektualnego porozumienia między ludźmi”²¹.

Procedura uchwalania praw człowieka była następująca – delegaci głosowali kolejno każdy artykuł, z których składała się PDPC. Każdy z delegatów musiał ocenić, czy poszczególny artykuł jest zgodny z jego przekonaniami i wartościami szanowanymi w kulturze, z której się wywodzi, czy religii, którą wyznaje. Głosowanie było zarazem swoistym testem na powszechność praw człowieka. Test ten został zdany o tyle, że faktycznie Powszechna Deklaracja Praw Człowieka została przyjęta. Nie stanowi

¹⁹ Zob. http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf.

²⁰ W. Osiatyński, *Prawa człowieka...*, s. 60.

²¹ J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993, s. 84.

to jednak argumentu kończącego dyskusję nad uniwersalizmem praw człowieka oraz ich legitymizacją.

Jakkolwiek w dalszej części zagadnienie statusu praw człowieka zostanie szerzej omówione, to jednak już w tym miejscu warto zasygnalizować, że prawa te przeszły swoistą ewolucję i że ewolucja ta zdaje się wynikać ze sposobu, w jaki zostały one proklamowane. PDPC pozostaje deklaracją, a nie umową międzynarodową, stanowi zbiór norm, zawierający roszczenie do kształtowania zgodnie z prawami człowieka norm prawnych, politycznych i społecznych w poszczególnych państwach-sygnatariuszach. Ich proklamowanie w ONZ było świadectwem zasad, którymi państwa członkowskie chciały się na poziomie deklaratywnym kierować. Zarazem w prawa te nie wpisano żadnym mechanizmów egzekwujących ich praktyczną realizację. Brakowało instytucji skargi indywidualnej czy zbiorowej (ten tryb postępowania funkcjonował w Lidze Narodów). ONZ bazowała na primacie suwerenności państwa. Zaczęło się to powoli zmieniać w latach sześćdziesiątych. Z jednej strony stworzono wtedy mechanizmy monitorowania naruszeń praw człowieka. Jednym z istotnych powodów były informacje na temat brutalności apartheidu w RPA. Z drugiej strony w dekadzie tej w związku ze śmiercią Stalina doszło do ocieplenia stosunków pomiędzy stronami zimnej wojny, dzięki czemu udało się uchwalić w 1966 roku Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych oraz Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych. Pakty te weszły w życie dekadę później²².

Z kolei w Europie powołano do życia Radę Europy, w ramach której uchwalono Konwencję o Ochronie Praw Człowieka i Podstawowych Wolności (1950) oraz inne dokumenty. W Europie powstała także Unia Europejska, gdzie uchwalono Kartę Praw Podstawowych proklamowaną w 2000 roku. W dokumentach tych opracowano dużo bardziej skuteczny mechanizm ochrony praw człowieka, upodmiotowiono jednostki, które zaczęły być bezpośrednio chronione przez instytucje sądownicze UE.

Uchwalanie kolejnych dokumentów prawnych, regulujących przestrzeganie praw człowieka, miało na celu wprowadzanie praw człowieka w życie. Zarazem historia tego procesu oraz namysł nad różnymi kategoriami praw człowieka pokazuje, że prawa te zmieniały się z upływem czasu. Stanowią one swoistą ideę regulatywną, która ma istotny wpływ

²² Na temat mechanizmów ochrony praw człowieka zob. J. Hołda, Z. Hołda, D. Ostrowska, J.A. Rybczyńska, *Prawa człowieka. Zarys wykładu*, Wydawnictwo Oficyna, Warszawa 2008, s. 52–59.

na rozwój relacji międzynarodowych, sposób interpretacji rozmaitych zjawisk o charakterze coraz bardziej wykraczającym poza granice państw narodowych.

3. Prawa człowieka i ich podział

Choć prawa człowieka przyjęło się kategoryzować przez odwołanie się do koncepcji trzech generacji praw²³, to ze względu na przyjęte przez nas założenia dokonujemy ich innego podziału, pomijając w zasadzie prawa grupowe:

I kategoria dotyczy praw człowieka, praw wolnościowych – wolność słowa, zgromadzeń etc.,

II kategoria – to prawa polityczne i obywatelskie,

III kategoria – to prawa socjalne, kulturowe i ekonomiczne.

Bywa także wyróżniana kolejna, klasyfikowana przez nas jako IV kategoria praw, odnosząca się do narodów i ludów (prawa grupowe)²⁴ oraz do sytuacji, których realizacja wymaga współpracy międzynarodowej, a więc praw solidarnościowych, takich jak prawo dostępu do środowiska naturalnego, do pokoju i rozwoju, jednak prawa te nie będą przez nas w tej części analizowane.

Opiszemy teraz te trzy wyróżnione przez nas kategorie praw trochę bardziej szczegółowo wraz z problemami, na jakie natykamy się przy ich interpretacji i relacji względem siebie. Prawa pierwszej kategorii stanowią podstawę praw człowieka i obywatela. Są one również najczęściej przyjmowane przez państwa. Określają pakiet elementarnych praw i wolności osobistych, obejmujących prawo do życia, wolności, równości, bezpieczeństwa osobistego, prawo do własności, prywatności i swobody poruszania się oraz prawo do wolności myśli i słowa. Ponadto prawa te obejmują

²³ Klasyczny podział praw mówi o trzech generacjach: I generacja: prawa polityczne, II generacja: socjalne, kulturowe i ekonomiczne oraz III generacja: prawa grupowe (zob. np. K. Vasak, *A 30 year struggle*, „UNESCO Courier”, November 1977). Aby odróżnić naszą klasyfikację, w której wyróżniliśmy prawa wolnościowe, od klasycznej, będziemy zamiast pojęcia „generacja”, wskazującego historyczny rozwój praw człowieka, posługiwali się pojęciem „kategoria”.

²⁴ Np. w afrykańskiej karcie praw człowieka (Karta z Banjul) narody Afryki „posiadają prawo swobodnego dysponowania swoimi bogactwami naturalnymi”.

uprawnienia pomyślane jako wyznaczające granice władzy państwowej celem ochrony jednostki przed nadużyciami ze strony władzy.

Prawa człowieka z założenia traktują o przyrodzonych uprawnieniach ludzi jako takich, a więc mają być niezależnie rozpatrywane od kwestii obywatelstwa. Jednakże prawa te w praktyce przysługują człowiekowi w ramach regulacji prawnych, obowiązujących w poszczególnych państwach. Jest tak dlatego, że jednym ze sposobów zagwarantowania praw człowieka wszystkim ludziom jest prawo do obywatelstwa, z którym wiążą się pewne szczególne uprawnienia. Na przykład prawa drugiej kategorii – prawa polityczne – nazywane także prawami obywatela, należą do uprawnień przysługujących tylko obywatelom. W praktyce jednak najpewniejszym gwarantem ochrony nie tylko praw obywatela, ale także praw człowieka jest bycie obywatelem określonego państwa.

Do praw trzeciej kategorii – praw równościowych – zaliczają się prawa ekonomiczne (socjalne), społeczne i kulturalne. Bez wyszczególniania tych praw warto w tym miejscu przynajmniej pokrótce zasygnalizować napięcia pomiędzy prawami człowieka pierwszej, drugiej i trzeciej kategorii. Prawa pierwszej i drugiej kategorii akcentują prawa jednostek, mające głównie charakter wolnościowy w znaczeniu negatywnym, ale także pozytywne prawa polityczne. Prawa te chronią przed arbitralnością władzy państwowej, ich celem jest z jednej strony stworzenie mechanizmu ustrojowego ograniczającego władzę polityczną, z drugiej zagwarantowanie przez system reprezentacji skutecznego wpływu na władzę. Skutkuje to wizją społeczeństwa i jednostek, które mają zagwarantowaną przestrzeń prywatną, wolną od ingerencji państwowej oraz wpływ na przestrzeń publiczną. Dlatego też można wiązać z prawami pierwszej i drugiej kategorii wizję państwa liberalno-demokratycznego. Odwrotnie rzecz się przedstawia z prawami trzeciej kategorii. Zadania wypływające z idei materialnej równości wymagają zaangażowania państwa, prowadzenia odpowiedniej polityki podatkowej, oświatowej i społecznej. Mogą więc kolidować z prawami pierwszej generacji.

Pierwsze napięcie pomiędzy pierwszą i drugą a trzecią kategorią praw człowieka dotyczy zatem funkcji władzy politycznej oraz granic nałożonych na tę władzę. Drugie napięcie pomiędzy prawami wolnościowymi i równościowymi dotyczy stojącej za nimi odmiennej wizji antropologicznej. W obu przypadkach mamy do czynienia z kategorią samorealizacji. Jednak wedle praw pierwszej kategorii człowiek jest zdolny do samorealizacji, co w tej wizji skutkuje potrzebą zagwarantowania mu przestrzeni

niezależnej od innych (od innych jednostek, społeczeństwa i władzy). Natomiast w przypadku praw równościowych mamy do czynienia z prawem do samorealizacji, które stawia pewne wymagania państwu. W przypadku tego typu praw punktem wyjścia jest społeczeństwo lub wspólnota. Prawa te gwarantują na przykład każdemu minimum socjalne. Aby jednak to uczynić, władza polityczna musi założyć istnienie zbiorowości politycznej, która jest sumą rozlicznych wzajemnych relacji. Dlatego też społeczeństwo współodpowiada za pomoc swoim członkom. Z tego też względu normatywnie uzasadnione jest, aby wspomagać tych, którym w ramach mechanizmów społecznych się nie powiodło.

Poza napięciem między prawami pierwszej, drugiej i trzeciej kategorii napotykamy na poziomie międzynarodowym trudności z wdrażaniem praw trzeciej kategorii. Na przykład zgoda na to, by zaprzestać tortur, może być łatwiej osiągnięta niż zgoda międzynarodowa na to, aby zapobiec nierównościom ekonomicznym. Prawa człowieka i obywatela mogą bowiem zostać zrealizowane w każdym państwie, natomiast prawa równościowe wymagają redystrybucji. Zależą więc od stopnia zamożności konkretnego społeczeństwa i tylko w zamożnych rejonach mogą być w pełni realizowane. Pewną ochronę mogłyby uzyskać dopiero poprzez umiędzynarodowienie praw człowieka trzeciej kategorii. Dotychczas jednak nie doszło do umiędzynarodowienia tych praw, a ich realizacja całkowicie spoczywa w gestii państw.

Z kolei najnowsza, ostatnio dyskutowana, kategoria praw człowieka wykracza swoim zasięgiem poza podstawową relację polityczną – relację pomiędzy jednostką a państwem. Określa ona powinności odnoszące się do celów wymagających innych niż tradycyjne metod realizacji. Cele, o których tu mowa, mogą metaforycznie ukazywać hasła takie jak „braterstwo” lub „solidarność”. Nie chodzi tu wszakże o solidarność występującą w prawach człowieka drugiej kategorii, która do realizacji postulatów równościowych wymaga wzajemnego uznania i gotowości podzielenia się różnymi dobrami z innymi członkami społeczeństwa. Prawa czwartej kategorii znacznie rozszerzają tę perspektywę. Mówiąc o braterstwie, mamy na myśli braterstwo i solidarność pomiędzy ludźmi z różnych narodów, pomiędzy narodami, państwami i różnymi organizacjami pozapaństwowymi w przestrzeni międzynarodowej, takimi jak Amnesty International.

4. Status praw człowieka

Pytanie o status praw człowieka podnosi problem właściwego znaczenia, jakie należy im przypisywać. Problem ten obejmuje zagadnienie, w jaki sposób należy pojmować przełożenie Międzynarodowej Karty Praw Człowieka na prawo stanowione, przy czym zagadnienie to nie wyczerpuje kwestii wpływu norm prawa międzynarodowego na ustawodawstwo krajowe.

Przed wszystkim należy zdać sobie sprawę z różnicy między prawami człowieka a prawem pozytywnym. Pomimo tego, że stosowne deklaracje i międzynarodowe paktów napisane są w stylistyce prawniczej, ich przełożenie na praktykę ustawodawczą nie jest obligatoryjne. W tym sensie dokumenty te nie stanowią konstytucji Narodów Zjednoczonych, ponieważ brakuje mechanizmu sprawdzania zgodności prawa krajowego z prawami człowieka. Podpisanie Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka oraz ratyfikowanie międzynarodowych paktów oznacza jedynie deklarację woli wykonania pracy interpretacyjnej na poziomie legislacyjnym, aby ustawodawstwo krajowe uzgodnić z prawami człowieka. Prawa te stają się dopiero celem politycznych działań, które mają umożliwić godne życie dla każdego człowieka. Dlatego też pojawiają się porównania praw człowieka do konstytucji, które czynione są ze względu na roszczenie praw człowieka do określania ogólnej aksjologicznej podstawy porządku prawno-politycznego. Innymi słowy, prawa człowieka mogłyby pełnić funkcję podobną do tej pełnionej przez konstytucje krajowe, jednak co najmniej dwie cechy odróżniają je od konstytucji. Po pierwsze, prawa człowieka zawierają roszczenie do powszechnej ważności, podczas gdy konstytucje państwowe, nawet jeżeli zawierają odniesienia do wartości zasadniczych, traktują je jako istotne dla danego społeczeństwa, niekoniecznie dla ludzkości w ogóle. Po drugie, konstytucja ma inne umocowanie, dość klarownie określony status prawny jako ustawy zasadniczej i mechanizm regulowania wewnętrznego porządku legislacyjnego. Prawa człowieka umocowane są zaś w regulacjach międzynarodowych, które nie zawierają żadnych procedur pozwalających jednostce dochodzić swoich praw w sytuacji ich naruszenia.

Poza wspomnianymi różnicami pomiędzy prawami człowieka a prawami konstytucyjnymi już w tym miejscu należy zasygnalizować jeden niezwykle istotny problem, dotyczący relacji pomiędzy prawami człowieka a prawami obywatelskimi. Otóż te drugie zakotwiczone są w porządku

państwowym, którego podstawą jest granica terytorialna, populacyjna i legislacyjna. Państwo stanowi granicę ich obowiązywania, podczas gdy prawa człowieka żądają powszechnej inkluzji. Zagadnienie to zostanie szerzej omówione w dalszej części pracy.

Omawiając zagadnienie praktycznego aspektu wprowadzania praw człowieka w życie, należy rozważyć, kto jest podmiotem upoważnionym do podejmowania działań na rzecz realizacji tego celu. Odpowiedź na to pytanie nie jest jednoznaczna. Ponieważ prawa człowieka nie określają jedynie relacji wertykalnych, ale także horyzontalne, powiedzieć można, że każdy podmiot zdolny do świadomego działania powinien nie tylko respektować prawa człowieka, ale ponadto podejmować działania, które mogłyby pomóc w ich implementacji na całym świecie. Zatem państwo ma swoje zobowiązania, które dotyczą prowadzenia polityki legislacyjnej, zapewniającej obywatelom w sposób bezwzględny prawa pierwszej i drugiej kategorii, w zależności od możliwości ekonomicznych, prawa trzeciej kategorii oraz prowadzenia takiej długoterminowej polityki, która będzie przyczyniała się do rozwoju ludzkości w kierunku większej sprawiedliwości i pokoju na świecie. Te ostatnie prawa mogą wymagać szerokiej współpracy międzynarodowej w zakresie choćby ochrony środowiska naturalnego. Zobowiązania te dotyczą również społeczeństwa, które na przykład przez tworzenie organizacji pozarządowych może przyczyniać się do ochrony praw człowieka. Także firmy i międzynarodowe korporacje powinny prowadzić politykę, która będzie respektowała chociażby prawa ekonomiczne i socjalne oraz będzie przyczyniała się do rozwoju gospodarczego poszczególnych państw czy regionów.

Wielu spośród praw człowieka nie można zapisać w formie ustaw. Dotyczy to szczególnie części praw trzeciej kategorii. Na przykład prawo do warunków bytowych zapewniających godziwe życie może budzić pewne zastrzeżenia, ponieważ kraje rozwijające się nie są w stanie zabezpieczyć socjalnie wszystkich obywateli. Prawa wymagające solidarności na poziomie międzypaństwowym tym bardziej nie podlegają klarownemu procesowi legislacyjnemu. Innymi słowy, wiele praw wśród praw człowieka wymaga podjęcia w sposób wolny decyzji służących wprowadzaniu ich w życie, gdzie jedynym uprawnionym mechanizmem ochrony praw człowieka jest nacisk ze strony rządów, społeczeństw, organizacji pozarządowych i innych.

Jednakże nawet te spośród praw człowieka, o których uważa się, że powinny być bezwzględnie zagwarantowane każdemu, takie jak zakaz stosowania tortur, prawo do sprawiedliwego sądu itp., nie mają opracowanej

w ramach ONZ stosownej procedury chroniącej jednostki przed nadużyciami ze strony własnego państwa. Narody Zjednoczone przede wszystkim oparte zostały na zasadzie suwerenności państw. Oznacza to, że państwa poddają się procedurom sprawozdawczym oraz zawiadomieniom, przy czym w większości przypadków jedyną karą za naruszenia praw człowieka jest podanie do publicznej wiadomości tego faktu²⁵.

Dokument z 1986 roku *O tworzeniu norm międzynarodowych w dziedzinie praw człowieka*²⁶ stanowi, że sposób wprowadzania praw człowieka w życie powinien być realistyczny, a więc zależny od możliwości konkretnych państw. Co prawda międzynarodowe paktory wraz z Protokołem Fakultatywnym wprowadzają możliwość skargi indywidualnej i zbiorowej, która jest rozpatrywana przez Komitet Praw Człowieka, jednak jedynym efektem są wnioski Komitetu. Mogą się one przełożyć na decyzje Rady Bezpieczeństwa, jednak te zależne są nie od decyzji bezstronnych sędziów, ale od woli polityków. Jednocześnie państwo może w każdym momencie odstąpić od Protokołu. Jest jeszcze jeden mechanizm skargi składanej przez dowolny podmiot (procedura 1503). Skarga ta powinna jednak dotyczyć tylko przypadków systematycznego i poważnego naruszania praw człowieka. Skarga ta nie może skutkować ochroną praw jednostki, która skargę złożyła. Może oznaczać jedynie reakcję na politykę danego państwa.

Jak widać, ochrona praw człowieka w ramach prawa międzynarodowego jest mocno ograniczona – przede wszystkim dlatego, że ONZ oparta jest na zasadzie suwerenności państwowej. Uznaje się, że polityka krajowa jest wewnętrzną sprawą danego państwa. Państwa mogą względem siebie stosować rozmaite formy nacisku. Jednak to, czy prawa człowieka są stosowane i w jakim zakresie, zależy od decyzji państw członkowskich. Procedura decyzyjna dodatkowo ograniczona jest prawem weta niektórych państw²⁷. Należy natomiast podkreślić, że w obrębie ONZ opracowano mechanizmy monitorowania poziomu przestrzegania praw człowieka

²⁵ Np. Polska jest krytykowana za przeciągające się procedury sądowe, które godzą w prawo do sprawiedliwego sądu, jednak żadne sankcje z tego tytułu na Polskę nie spadają, bo i spaść nie mogą. Inaczej problem ten się przedstawia na poziomie europejskim, gdzie Polska zobligowana jest do płacenia odszkodowań w przypadku skarg indywidualnych przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka.

²⁶ Zob. *Rezolucja 41/210 Zgromadzenia Ogólnego ONZ*, <http://www.un.org/documents/ga/res/41/a41r120.htm>.

²⁷ Prawo weta przysługuje stałym członkom Rady Bezpieczeństwa, tj. Chinom, Francji, Rosji, USA i Wielkiej Brytanii.

na świecie, więc przynajmniej informacje, które mogą doprowadzić do nacisków społecznych, są w tej organizacji rozpowszechniane.

Przyjrzyjmy się zatem typologii praw, która pomoże nam określić status praw człowieka. Zasadniczo przyjmuje się, idąc za analizami poczynionymi przez Wesleya Hohfelda²⁸, że w pojęciu „prawo” należy wyróżnić jego cztery podstawowe wymiary, które się ze sobą łączą i uzupełniają:

- 1) prawo-uprawnienie (*claim-right*);
- 2) prawo-swoboda (*privilege*);
- 3) prawo-kompetencja (*power*);
- 4) prawo-immunitet (*immunity*)²⁹.

Prawo-uprawnienie odnosi się do sytuacji, w której podmiot A ma uprawnienie względem podmiotu B do pewnego stanu rzeczy (S), co oznacza, że podmiot B ma obowiązek w stosunku do podmiotu A w postaci ϕ , który służy do realizacji S. Uprawnienie to może przybrać formę nakazu lub zakazu. Nakaz związany jest z prawem podmiotu A do świadczenia ze strony podmiotu B. Sytuacja taka może mieć miejsce, kiedy pewne podmioty zawiązują między sobą umowę, np. umowę o pracę. Zakaz z kolei oznacza, że podmiot B ma obowiązek niewykonywania pewnych czynności względem podmiotu A. Uprawnienie oparte na zakazie wyznacza obszar wolności prawnie chronionej.

Prawo-swoboda związane jest z sytuacją, w której podmiot A jest wolny od obowiązku na rzecz innych, czyli jest to sytuacja, w której podmiot B nie ma uprawnienia względem podmiotu A. Swoboda oznacza tu wolność odniesioną do relacji między podmiotami w państwie.

Prawo-kompetencja ma miejsce wtedy, kiedy podmiot A ma prawo do pewnego działania i wykreowania pewnego stanu rzeczy względem podmiotu B. Władza odnosi się do sytuacji szczególnych, np. prawa kapitału do nakazania pasażerom ewakuacji czy nauczyciela do nakazania uczniowi wyjścia z sali. Prawo to wynika z porządku społeczno-prawnego obowiązującego w danym państwie.

Immunitet określa sytuację, w której pewien podmiot ma prawo do niepodlegania kompetencji pewnego podmiotu B.

Prawa te łączą się w konkretnych sytuacjach. Na przykład jeżeli osoba A ma prawo własności do pewnego mieszkania, to: (1) ma uprawnienie

²⁸ Zob. W. Hohfeld, *Fundamental Legal Conceptions*, ed. W. Cook, Yale University Press, New Haven 1919.

²⁹ *Ibidem*, s. 36–64.

oparte na zakazie, tzn. że inne osoby mają obowiązek nie wkraczać do jej mieszkania bez jej zgody, oraz uprawnienie oparte na nakazie do bycia informowanym o rozmaitych decyzjach administracyjnych, (2) ma swobodę korzystania z mieszkania, (3) ma prerogatywę wyproszenia osób niepożądanych z mieszkania, (4) ma immunitet przed wtargnięciem policji do mieszkania po godzinie 22:00.

Punktem węzłowym jest tu prawo-uprawnienie, na którym ufundowane są pozostałe wymiary praw. PDPC stanowi zbiór zasadnych roszczeń jednostek zarówno w formie zakazów, jak i nakazów. Na przykład zakaz stosowania tortur oznacza zobowiązanie nałożone na państwo do niewykonywania pewnych działań, w tym wypadku obchodzenia się z jednostkami w państwie w sposób oparty na przemocy. Z kolei prawo do sprawiedliwego sądu nakłada na państwo określony nakaz. Zarazem dokumenty określające prawa człowieka kreślą także prawa-uprawnienia, których nie da się bezpośrednio zapisać w prawie stanowionym. Problem w przypadku tego typu praw sprowadza się do ich interpretacji ze względu na podmiot zobowiązania oraz pożądany stan rzeczy. O zagadnieniu podmiotu, a właściwie podmiotów zobowiązanych do działania na rzecz wprowadzania praw człowieka w życie, była już mowa. W tym miejscu zasygnalizujemy kluczowe znaczenie zagadnienia pożądanego stanu rzeczy. Jeżeli uznamy, że celem tym jest sytuacja, w której każdy człowiek jest zabezpieczony socjalnie, to roszczenia jednostki w państwie będą mogły obejmować także prawo do świadczeń socjalnych. Pożądany stan rzeczy oznacza sytuację idealną, do której ludzkość powinna dążyć.

Pomiędzy reprezentantami rozmaitych stanowisk panuje spór zarówno co do zbioru praw, które mogą być przedmiotem roszczenia jednostki względem państwa, jak i interpretacji pożądanego stanu rzeczy. Dziś dominuje powszechnie w dyskursie zachodnim liberalna teoria praw (pochodząca od Locke'a czy Hobbesa). Wedle tej interpretacji jednostka posiada prawo do życia, wolności i własności. Prawa te traktowane są jako nabyte, nie można się ich zrzec, a podstawową funkcją władzy państwowej jest ochrona tych praw. Prawa te sprowadzają się do uprawnień opartych głównie na zakazie oraz do prawa-swobody. Człowiek zatem ma prawo-uprawnienie do życia w sensie zakazu nastawiania na życie. Człowiek ma prawo-swobodę do dysponowania własnym ciałem oraz swoją własnością. Ma także prawo-uprawnienie do ochrony swojej własności prywatnej poprzez odpowiednie ustawodawstwo oraz aparat sądowniczy. Prawa te nie

obejmują jednak prawa-uprawnień opartych przede wszystkim na nakazie, np. do świadczeń socjalnych.

Zgodnie z tą tradycją współcześnie reprezentowaną przez liberalizm warunkiem koniecznym i wystarczającym do realizacji pozostałych praw człowieka zawartych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka są prawa pierwszej i drugiej kategorii według naszego podziału³⁰. Przedmiotem sporu nie jest tu wizja idealnego stanu rzeczy, ale droga do niej prowadząca. Zatem wedle tej perspektywy, aby uzyskać pewien pożądany stan rzeczy (np. godne życie) dla wszystkich ludzi, pewne elementy tego stanu nie powinny być przedmiotem prawa-roszczenia.

Liberalny punkt widzenia jest obiektem krytyki z wielu różnych stron. W dobie kryzysu pojawiło się wiele polemik z przekonaniem, iż wystarczy zagwarantować jednostkom prawa pierwszej kategorii, aby stopniowo, aczkolwiek bez ingerencji ze strony państwa, jednostki uzyskały pozostałe uprawnienia. Jedną z najważniejszych prac w ostatnim czasie jest książka Thomasa Piketty'ego *Kapitalizm w XXI wieku*³¹. Myślą przewodnią tego typu prac jest przekonanie, że nierówności mogą skutkować ograniczeniem praw człowieka, a nie rozszerzeniem ich zasięgu. Oznacza to konieczność prowadzenia odpowiedniej polityki legislacyjnej, która będzie przyczyniała się do ograniczenia pewnych uprawnień wolnościowych (opartych na zakazach) na rzecz praw równościowych (opartych na nakazach).

Prawa człowieka z jednej strony stanowią określony zbiór praw, które mogą zostać zapisane w ustawodawstwie krajowym. Ta część ma ewidentnie tradycje liberalne. Jednakże liberalna koncepcja praw, choć zakłada ich powszechność, ma ograniczone zastosowanie w świecie suwerennych państw. Po II wojnie światowej i doświadczeniach Holokaustu Karta ONZ zawiera wyraźne odniesienie do praw człowieka, które mają być uniwersalizowane. Patrząc wstecz na moment uchwalenia Karty ONZ w roku 1948, państwa zachodnie nie miały problemu z jej przyjęciem, prawa obywatelskie i idea rządów prawa były dla nich czymś normalnym, więc jedynie osiem państw się wstrzymało; np. ZSRR wraz z pięcioma państwami sa-

³⁰ Zob. M. Friedman, *Economic Freedom, Human Freedom, Political Freedom*, „Delivered November” 1991, no. 1, <http://www.cbe.csueastbay.edu/~sbesc/frlrect.html>.

³¹ Th. Piketty, *Kapitalizm w XXI wieku*, tłum. A. Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.

telickimi zakwestionowało Kartę ONZ, nie powołując się jednak na odrzucenie wolności politycznych, ale na braku wyeksponowania w Karcie praw ekonomicznych i społecznych.

Zarazem jednak prawa człowieka zawierają takie punkty, które ewidentnie wykraczają poza liberalny punkt widzenia, nakładając na rozmaite podmioty polityczne obowiązek prowadzenia polityki nakierowanej na realizację tych długofalowych celów ludzkości. Interpretacja tych przepisów i przekucie ich na określone działania czy chociaż plan działań jest jednak niezmiernie trudne. W dalszej części tego rozdziału nakreślone zostaną możliwości i wyzwania związane z próbą wprowadzenia praw człowieka w życie ze względu na rozwijający się proces globalizacji.

5. Prawa człowieka a prawa obywatela

W Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka znajduje się znamieny artykuł 6, określający prawo do posiadania osobowości prawnej. Wraz z innymi artykułami, przyznającymi każdemu człowiekowi prawo do swobodnego poruszania się, a zatem także do wyboru miejsca zamieszkania, wyłania się obraz idealnego stanu rzeczy, w którym każda jednostka mogłaby dowolnie podróżować po świecie, wybierając dogodnie dla siebie miejsce do życia, w którym zostałyaby z miejsca uznana w ramach zastanego porządku prawnego i włączona do niego na równych zasadach. Inna interpretacja tego samego przepisu mówi, że jednostka ma prawo wyboru miejsca zamieszkania jedynie w obrębie określonego państwa. Do tej alternatywy jeszcze powrócimy w rozdziale IV. Wizja oderwanej od obywatelstwa swobody zamieszkiwania nie została, póki co, zrealizowana. Postawić można w związku z tym pytanie, czy może się ona ziścić w ramach dotychczasowego porządku politycznego i ewentualnie po spełnieniu jakichś dodatkowych warunków.

Analizy dotyczące możliwości wprowadzenia praw człowieka w życie w ramach porządku państw narodowych muszą siłą rzeczy rozpocząć się od rozważenia kwestii rozpoznawania jednostek w ramach tego porządku. Innymi słowy, należy podjąć zagadnienie praw obywatelskich i teorii obywatelstwa. Na wstępie należy zaznaczyć, że nie dysponujemy jedną, powszechnie akceptowaną definicją obywatelstwa. Wynika to nie tylko

z wielości opinii w tej kwestii, ale także z historycznych przekształceń obywatelstwa.

Najogólniej rzecz ujmując, obywatelstwo określa relację pomiędzy władzą a jednostką, przy czym relacja ta opiera się na pewnej formie uznania. Jednostka zostaje rozpoznana w ramach porządku politycznego i połączona relacją opartą na wzajemności, nawet jeżeli owa wzajemność jest asymetryczna i chwiejna. W efekcie uznaje się, że obywatelom przyznany zostaje pewien zakres wolności oraz że obywatele łączy relacja równości. W ramach tej relacji jednostce zostają przyznane prawa, ale też narzucone obowiązki w postaci chociażby obowiązku obrony państwa.

W starożytnej Grecji w porządku *polis* odróżniano różne kategorie ludzi w zależności od ich statusu, tj. obywatele, ludzi wolnych i niewolników. Obywatele stanowili fundament *polis* niezależnie od formy ustrojowej. Tożsamość zbiorowa nie była uwarunkowana miejscem, ale ludźmi, a konkretnie obywatelami, którzy mogliby na przykład przenieść *polis* w inne miejsce bez zmiany nazwy i przy zachowaniu ciągłości tożsamości. Przy czym to, czy obywatele mogli tworzyć prawa, czy tylko podlegali prawom stanowionym przez wąską grupę arystokracji albo też byli rządzani przez tyrana, nie zmieniało faktu, że byli oni rozpoznawani w ramach struktury władzy jako podmioty konstytuujące wspólnotę polityczną.

Obywatele byli zobowiązani do obrony *polis*, a także do udziału w instytucjach władzy (np. w Atenach urzędnikami byli obywatele sprawujący te funkcje kadencyjnie, niejednokrotnie ich wybór uwarunkowany był procedurą losowania). Inaczej rzecz się przedstawiała z ludźmi wolnymi i niewolnikami. Uprawnienia każdej z tych grup także były w pewien sposób regulowane. Na przykład ludzie wolni nie mogli kupować budynków w obrębie miasta (za to mogli kupować budynki poza jego obrębem), niewolnicy mieli (przynajmniej w Atenach) prawo do własności prywatnej (znane są przypadki, w których niewolnicy byli właścicielami innych niewolników), niemniej nie byli oni podmiotami prawa³².

W czasach średniowiecza relacje pomiędzy władzą a jednostkami były niejednorodne. Przede wszystkim większość ludzi nie znajdowała się w relacji uznania w stosunku do władzy. Władza, tj. suweren, jeżeli uznawał jakiś podmiot, to nie były to grupy czy stany, ale poszczególne jednostki

³² Zob. R. Kulesza, *Ateny Peryklesa*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1991.

lub rody. W tym okresie równość opierała się na relacji bycia poddanym w stosunku do suwerena, a nie na równości pomiędzy poddanymi.

Generalizując rozważania dotyczące klasycznych form obywatelstwa, możemy powiedzieć, że tradycyjnie obywatelstwo wiązało się z zespołem praw i obowiązków dotyczących relacji jednostka–państwo oraz z aktywnością polityczną na rzecz dobra wspólnego. Tak rozumiane obywatelstwo wiązało się ze statusem prawnym, politycznym (wiedzą potrzebną obywatelom do wykonywania ich obowiązków) czy kulturowym (znajomością wspólnej historii). Aspekty te do dziś składają się na rozumienie obywatelstwa, które jest zarazem szczególnym rodzajem bezpośredniej relacji, charakteryzującej się określonymi prawami i obowiązkami między jednostką a wspólnotą polityczną, do której ta jednostka jako obywatel przynależy.

Patrząc na klasyczne definicje obywatelstwa, możemy zauważyć, że charakteryzują się one również tym, że opisują obywatelstwo jako cechę związaną z trwałością w czasie (co do zasady trwa ono nieprzerwanie od narodzin aż do śmierci) i rozciągłością w przestrzeni (posiadanie obywatelstwa nie jest związane z miejscem aktualnego pobytu). Za Arystotelesem możemy powiedzieć, że przesłankami składającymi się na status obywatelstwa są społeczne interakcje, wynikające ze społeczno-politycznej natury człowieka (*zoon politikon*), mowa pozwalająca na współtworzenie rozumnego prawa, dzięki któremu obywatele postrzegają się i opisują jako równi i wolni, a także miejsce urodzenia. Jednocześnie należy pamiętać, że od czasów starożytnych obywatelstwo związane jest nie tylko z kwestią przynależności do danej grupy, ale także z wykluczeniem tych, którzy z pewnych względów do niej nie należą, np. nie urodzili się jako obywatele³³. Obywatelstwo nie kształtuje się zatem jedynie w ramach określonej wspólnoty, ale także w opozycji do innych wspólnot.

Dopiero w późnym średniowieczu i wczesnej nowożytności pod wpływem liberalnej idei wolności i praw zmienia się rozumienie obywatelstwa. Takie akty jak *Magna Carta* (1215) czy *Bill of Rights* (1689), nakładając pewne ograniczenia na suwerenną władzę, zapewniały pewną ochronę prawną przynajmniej części społeczeństwa (mężczyznom przynależącym

³³ Arystoteles, *Polityka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, red. L. Piotrowicz, M. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001. Poglębiającą analizę wzorców obywatelstwa w starożytności można znaleźć również w pracy J. Raciborskiego *Obywatelstwo w perspektywie socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011, rozdz. I, s. 19–36.

do określonego stanu) oraz umożliwiły ukonstytuowanie się grupy rozpoznanej w ramach porządku politycznego, która mogła wchodzić ze sobą w relacje oparte na równości.

Taki nowoczesny sposób rozumienia obywatelstwa oparty jest na uznaniu przez władzę osobowości prawnej jednostek. Wiązało się to z przyznaniem określonych praw, przede wszystkim chroniących jednostki przed arbitralnością władzy państwowej, które, uznając jednostki, zarazem tworzyły stan, grupę osób równych względem siebie oraz odpowiedzialnych za państwo.

Z biegiem czasu poszerzał się zarówno zakres jednostek uznanych przez władzę, jak i zakres przyznanych jednostkom praw. Ostatecznie, zgodnie z analizami poczynionymi przez Thomasa Humphrey'a Marshalla w wydanej w 1949 roku pracy *Citizenship and Social Class*³⁴ wyróżnić można trzy kategorie praw obywatelskich. Pierwsza kategoria związana jest z prawami wolnościowymi, które kształtowały się w okresie do XVIII wieku. Druga kategoria praw dotyczy praw politycznych, które były przedmiotem walki w wieku XIX. Ostatnia kategoria praw ma wymiar społeczny i obejmuje m.in. prawo do opieki zdrowotnej, bezpłatnej edukacji czy zasiłków. Jak widać, obecny sposób rozumienia praw obywatelskich przynajmniej w aspekcie prawa pozytywnego można zasadniczo odnieść do praw człowieka pierwszej, drugiej i trzeciej kategorii. W ramach tak pojętego obywatelstwa od jednostek wymagane są także obowiązki w postaci m.in. przestrzegania prawa, płacenia podatków oraz służby wojskowej.

Wraz z upowszechnianiem się i rozwojem w nowożytności obywatelskich praw politycznych (zwłaszcza czynnego i biernego prawa wyborczego) wzmacniało się również poczucie przynależności państwowej. Zrodziło się powszechne przekonanie, że obywatelstwo podobnie jak narodowość oznacza szczególny rodzaj więzi, który nie może być dowolnie kształtowany. Zaczęto zatem rozróżniać dwa aspekty obywatelstwa. Po pierwsze, obywatelstwo jako status jednostki w danej wspólnocie państwowej, na który składają się regulacje prawne: prawa i obowiązki tworzące wymiar zewnętrzny obywatelstwa. Po drugie zaś, obywatelstwo rozumiane jako poczucie przynależności do danej wspólnoty politycznej, które określa się jako wymiar wewnętrzny obywatelstwa – narodowość.

³⁴ Zob. T.H. Marshall, *Obywatelstwo i klasa społeczna*, tłum. A. Manterys, „Zoon Politikon” 2010, nr 1, s. 135, 153; oraz T.H. Marshall, *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1950.

Jednocześnie, patrząc na historię pojęcia obywatelstwa, należy zauważyć, że wraz z rozwojem międzynarodowych regulacji prawnych dotyczących statusu obywatela ma miejsce stopniowe ograniczanie kompetencji państw w tym zakresie³⁵. Następuje przejście od suwerenności władzy do suwerenności ludu, które sprawia, że to sami obywatele określają warunki przynależności do tworzonej przez nich wspólnoty politycznej. Dodatkowo pod wpływem procesów globalizacyjnych tradycyjny związek między państwem a obywatelem uległ zmianie. Obywatele mają bowiem dziś większą możliwość wpływania na decyzje państwowe. W warunkach zmieniającej się rzeczywistości coraz bardziej tracą na znaczeniu również teorie oparte na założeniach, że wspólnota to zbiorowość o wspólnej przeszłości, oparta na solidarności, współpracy i podzielanych wartościach. Obywatelstwo we wspólnocie zaczyna być tłumaczone nie tylko na sposób primordialny, ale również modernistyczny³⁶ albo ideologiczny³⁷. Model obywatelstwa etnicznego albo kulturowego zostaje w Europie Zachodniej uzupełniony modelem konstruktywistycznym. Obywatelstwo zaczyna być rozumiane nie tylko jako kwestia obowiązków, ale przede wszystkim kwestia praw, o które państwo ma się troszczyć. W dzisiejszych czasach bardziej powszechne jest również postrzeganie obywatela przez pryzmat współczesnego liberalizmu, podkreślającego znaczenie wolnego rynku oraz odrębności indywidualnej i pluralizmu. W takim ujęciu obywatel to wolna i autonomiczna jednostka, zdolna zapewnić sobie dobrobyt dzięki własnej inicjatywie oraz prawnie zabezpieczonym wolnościom: pozytywnej i negatywnej. Obywatelstwo staje się ponadto kategorią niejednoznaczną. Większość państw dopuszcza już podwójne obywatelstwo. Dodatkowo pojawiło się obywatelstwo Unii Europejskiej, które wprawdzie nabywa się poprzez obywatelstwo jednego z państw członkowskich, ale wprowadza ono nowy poziom zależności.

Tworzy się również społeczeństwo obywatelskie, które kontroluje funkcje państwa³⁸. Wraz z postępującymi procesami globalizacji następuje

³⁵ Zob. art. 15 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka: „Każdy człowiek ma prawo do posiadania obywatelstwa. Nikt nie może być arbitralnie pozbawiony swojego obywatelstwa ani też nikomu nie może być odmówione prawo do zmiany obywatelstwa”.

³⁶ E. Gellner, *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991.

³⁷ B. Anderson, *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.

³⁸ Th. Paine, *The Rights of Man*, Penguin Books, Harmondsworth–London 1988.

dalsze rozluźnienie granic państwowych i usieciowienie relacji³⁹. W dobie globalizacji państwo narodowe ulega swego rodzaju erozji i to samo dzieje się z obywatelstwem. Mówi się o homogenizacji cywilizacji, hybrydyzacji lub kosmopolitycznej postawie jednostek, których tożsamość nie jest już skoncentrowana na narodzie politycznym, ale jest wielopoziomowa i zmienna. Rodzą się nieznane we wcześniejszych okresach historycznych problemy, takie jak wielokrotne obywatelstwo, rozluźnienie więzi z państwem, kwestia integracji w społecznościach multikulturowych, gdzie wcześniejsze mechanizmy integracyjne, zasadzające się na unifikacji, poprzez prawo czy publiczną edukację wyczerpały swój potencjał⁴⁰.

Zakres jednostek objętych opieką wynikającą z praw obywatelskich także zdecydowanie się poszerzył, obejmując swoim zasięgiem jednostki różnej płci przy rezygnacji z cenzusu majątkowego. Zasadniczo prawa obywatelskie się dziedziczy (*ius sanguinis*). Choć można je też nabyć poprzez urodzenie na danym terytorium (*ius soli*). Różne państwa w sposób niezależny, prowadzący do odmiennych rozwiązań prawnych i proceduralnych, określają sposób dziedziczenia i przyznawania praw obywatelskich.

W tym miejscu dochodzimy do jednego z istotniejszych problemów związanych z obywatelstwem, tj. problemu inkluzji. Pytanie dotyczy tego, kto i na jakich zasadach może nabyć prawa obywatelskie danego kraju. Prawa człowieka wymagają szerokiej inkluzji. Każdy człowiek ma prawo swobody poruszania się oraz prawo bycia rozpoznanym w ramach danego porządku prawnego jako jednostka, której przysługują pewne uprawnienia określone przez stosowne deklaracje. Przy mocnej interpretacji powinno to nakładać na inne podmioty, tj. obywateli oraz instytucję państwa, obowiązek zapewnienia imigrantowi tych samych praw, które przysługują obywatelom, a więc w istocie włączenia go do grona obywateli.

Aby lepiej zobrazować powstający w ten sposób problem, odwołajmy się do myśli Balibara. Étienne Balibar w swojej pracy *We, the People of Europe?*, zastanawiając się nad problemem inkluzji, pokazał, dlaczego dotychczasowe rozumienie obywatelstwa nie sprzyja respektowaniu praw człowieka. Prawa obywatela związane są bowiem z granicami. Zatem

³⁹ Zob. M. Castells, *Spółeczeństwo sieci*, tłum. K. Pawluś, M. Marody, J. Stawiński, S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.

⁴⁰ Zob. J.A. Scholte, *Globalizacja. Krytyczne wprowadzenie*, tłum. K. Ślęczka, Oficyna Wydawnicza „Humanitas”, Sosnowiec 2006.

w dobie globalizacji i migracji ludności to już nie terytorium określa granicę uprawnień obywatelskich, gdyż mogą one przebiegać wewnątrz poszczególnych społeczeństw⁴¹.

Ten stan rzeczy wynika z przemian historycznych, którym poddane zostało rozumienie przynależności politycznej, suwerenności oraz z procesu globalizacji. W efekcie zostały wypracowane dość zaawansowane mechanizmy zapewniające jednostkom prawa wolnościowe oraz równościowe, jednakże ich dobrodziejstwa doświadczają jedynie niektórzy ludzie zamieszkujący kraje zachodnie. Właśnie dlatego na terenie UE obywatele otoczeni są ochroną prawną oraz osłonami socjalnymi, podczas gdy przybysze mogą być trzymeni w obozach przejściowych bądź deportowani do miejsc pochodzenia. Z praw człowieka, które stanowią normatywną podstawę Unii, wynika, że każdemu człowiekowi powinny przysługiwać pewne prawa. Oznacza to, że przybysze powinni być włączani do systemu ochrony prawnej. A jednak tak się nie dzieje, co w praktyce może prowadzić do sytuacji, w której w jednym miejscu w zależności od formalnego statusu ludzie traktowani są odmiennie.

Te rozmaite aporie pomiędzy prawami obywatela a prawami człowieka wynikają z napięcia pomiędzy elementami tradycji prawnej na Zachodzie, na którą składają się: spuścizna religijna, dorobek Oświecenia, tradycja republikańska, dziedzictwo kolonialne, rozwój państwa narodowego oraz praktyki integracji i represji⁴². Retoryka praw człowieka współistnieje często również z retoryką korzyści ekonomicznej, osiąganey dzięki taniej sile roboczej. Ekskluzja wynikająca z dotychczasowych form obywatelstwa prowadzi bowiem do praktyk dyskryminacyjnych tych, którzy są najslabsi, tzn. imigrantów i bezpaństwowców.

Odnosząc się do historycznych korzeni państwa narodowego, można pokazać, że w jego obrębie narodziła się swoista sprzeczność pomiędzy partykularyzmem wspólnoty narodowej a językiem uniwersalizmu. Symptomaticznie tego stanu rzeczy było ogłoszenie Deklaracji Praw Człowieka i Obywatela, gdzie utożsamiono człowieka z obywatelem niezależnie od tego, że praktyka była raczej ekskluzywna, gdyż współwystępowała z modelem suwerenności narodowej.

⁴¹ É. Balibar, *At the Borders of Europe*, [w:] *We, the People of Europe?*, tłum. J. Swenson, Princeton University Press, Princeton 2004.

⁴² É. Balibar, *The Officialization of „National Republicanism”*, [w:] *We, the People of Europe?*, tłum. J. Swenson, Princeton University Press, Princeton 2004, s. 31–50.

„Dlatego współczesne obywatelstwo, osadzone w ramach instytucji charakterystycznych dla suwerenności narodowej, którego funkcją jest, w pewnym sensie, administrowanie uniwersalnością tak, by podporządkowywać jej jednostki (szkołę, system sądownictwa, służbę zdrowia i inne systemy), przeminęło wraz z ogromnym systemem społecznego wykluczenia, które pojawiło się jako odpowiednik normalizacji i socjalizacji różnic antropologicznych”⁴³.

Połączenie praw obywatelskich z uniwersalnymi prawami istot ludzkich jest szansą i niezwykle ważnym wydarzeniem w historii. Jednakże praktyczne wprowadzanie w życie tych postulatów nastąpiło za sprawą praktyk, które ukształtowały się wraz z tworzeniem się państw narodowych, mających wymiar ekskluzywny względem osób uznanych za obce. Przekłada się to we współczesnych państwach europejskich na swoistą schizofreniczną praktykę prawną, polityczną i dyskursywną⁴⁴. Z tego punktu widzenia podstawowym problemem, który generuje rozmaite napięcia, nie jest to, że ludzie nie mogą wyrażać własnych preferencji, mających charakter niemieszczący się w ramach postulatu wzajemności. Istotnym problemem jest to, iż część mieszkańców, głównie imigrantów, nie może cieszyć

⁴³ É. Balibar, *Citizenship Without Community?*, [w:] *We, the People of Europe?*, tłum. J. Swenson, Princeton University Press, Princeton 2004, s. 60.

⁴⁴ Z jednej strony bardzo silnie akcentuje się prawa jednostkowe, szacunek dla godności człowieka niezależnie od płci, wieku itd., co wpływa na politykę socjalną, prawo pracy i in. Z drugiej strony obecność imigrantów można szacować ze względu na rachunek zysków i strat dla gospodarki i społeczeństwa. O imigracji wiadomo, że ma miejsce. Jest to fakt tolerowany, o ile przybysze pracują, a w danym kraju nie ma problemu bezrobocia. Wówczas status nielegalnego imigranta sprawia, że przedstawia on dla społeczeństwa czysty zysk bez zbędnych obciążeń – pracuje, ale pracodawca nie musi płacić podatków ani przestrzegać prawa pracy, państwo nie musi ponosić kosztów wynikających z uprawnień socjalnych (np. w postaci wsparcia dla samotnych lub bezrobotnych rodziców). Problemem pojawia się, jeżeli w danym kraju występuje wysoki wskaźnik bezrobocia, krytyka ze strony obywateli, bojących się o utratę pracy bądź obniżenie pensji. Problemem jest także, jeżeli przybysze nie odnajdują się na rynku pracy, zasilając rzeszę bezrobotnych. Sytuacje tego rodzaju są bez wątpienia bardzo trudnymi wyzwaniami dla współczesnych państw. Koszty polityki socjalnej są wysokie i zwyczajnie nie można tego czysto praktycznego aspektu wykluczyć, jednakże odmiennność sposobu traktowania obywateli i imigrantów pokazuje, że pomimo zapisów prawnych (np. Konstytucja RP zawiera zapisy dotyczące praw osobistych, przysługujących każdej istocie ludzkiej) praktyka pozostaje dyskryminacyjna, niejednokrotnie odtwarzając wyzysk słabszych.

się równymi prawami wolnościowymi i równościowymi i jest w związku w tym narażona na dyskryminację.

W tym miejscu pozostaje nam jedynie skonstatować, że na razie w obrębie państw nie wypracowano mechanizmu pozwalającego na szeroką inkluzję. Przeciwnie, w krajach rozwiniętych i zamożniejszych obserwujemy raczej tendencję do uszczelniania granic niż do ich otwierania oraz do generowania szeregu skomplikowanych procedur pozwalających uzyskać imigrantom prawo do legalnego pobytu. Powodów tego stanu rzeczy jest zapewne wiele. Należy w tym miejscu więc odnieść się do tych wymiarów obywatelstwa, które mogą wchodzić w kolizję z prawami człowieka.

Zasadniczo w obywatelstwie wyróżnić można trzy jego wymiary: prawny, polityczny i tożsamościowy. Jeden dotyczy statusu prawnego, o którym była mowa powyżej. Z wymiarem tym może się wiązać problem ekonomicznych możliwości danego państwa. Nawet względnie zamożne kraje mogą nie być w stanie zagwarantować wszystkim, czyli obywatelom oraz przybyszom, kosztownego zabezpieczenia socjalnego. Jeżeli imigracja utrzymuje się na umiarkowanym poziomie, problem z funduszami nie musi się pojawić szczególnie przy założeniu, że obywatele nie uchylają się od obowiązków podatkowych, a przybysze w krótkim czasie zostają wchłonięci przez rynek pracy i także będą generowali dochody państwa. Jeżeli jednak dojdzie do gwałtownego wzrostu poziomu imigracji lub znaczna część przybyszów nie znajdzie zatrudnienia, problem może stać się palący.

Realizacja uprawnień obywateli wymaga także odpowiedniej kultury prawnej społeczeństwa⁴⁵. W tym sensie zrozumiała wydaje się myśl, że przybysze – przedstawiciele odmiennych kultur – aby uzyskać prawa obywatelskie, powinni być w pewien sposób wdrożeni w ustrój prawno-polityczny danego kraju. W praktyce wiązałoby się to z opóźnieniem procesu inkluzji, co samo w sobie stanowi zagrożenie nie tylko dla zapewnienia możliwie pełnej realizacji praw człowieka, ale może wręcz stanowić zagrożenie dla praw człowieka pierwszej kategorii. Przypadek tzw. nielegalnej imigracji jest tu znamienym przykładem. Imigranci w praktyce mogą się spotkać co najwyżej z humanitarnym traktowaniem. Drugi wymiar obywatelstwa dotyczy aktywności politycznej oraz – szerzej – cnót obywatela.

⁴⁵ Zob. R. Putnam, *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. St. Batorego, Kraków–Warszawa 1995.

telskich. Obywatele mają prawo wpływać na rządzących oraz na kształt stanowionych praw. Tym samym jednostki nie tylko mogą chronić się przed arbitralnością władzy, ale także kształtować przestrzeń publiczną danego społeczeństwa. Wymiar ten związany jest z dziedzictwem republikańskim, w ramach którego aktywność obywatelska rozumiana jest jako przejaw realizacji dobra wspólnego, albo z dziedzictwem liberalnym, kiedy reprezentacja i kadencyjność władzy traktowane są jako najskuteczniejszy środek przeciw nadużywaniu władzy.

Wymiar polityczny obywatelstwa powiązać można z kolejnym zagadnieniem, a mianowicie tożsamości zbiorowej. Na czym owa tożsamość zostanie zbudowana, jest kwestią niejednoznaczną i zależną od rozmaitych czynników. Fundamentem tożsamości zbiorowej może być przynależność do narodu, grupy etnicznej czy religijnej, ale także akceptacja ustroju prawnego. Aktywność obywatelska z pewnością ma wpływ na kształtowanie się wspólnych mitów i symboli danego społeczeństwa, które tworzą ramy tożsamości zbiorowej.

Powyższe aspekty stanowią potencjalne źródło problemów ze względu na prawa człowieka. Porządek i stabilność danego państwa uwarunkowane są rozmaitymi czynnikami, między innymi cnotami obywateli, dotyczącymi praworządności, odpowiedzialności za dobro wspólne, które w opinii wielu muszą być oparte na patriotyzmie, a więc pewnej formie lojalności i przywiązania w stosunku do państwa. Pytanie jest takie, czy przedstawiciele różnych kultur i religii mogą tworzyć jedno społeczeństwo obywatelskie. Innymi słowy, czy odmienna tożsamość grup tworzących spluralizowane społeczeństwo jest do pogodzenia z wizją obywateli, których łączy lojalność do własnego państwa.

6. Prawa człowieka wobec problemu suwerenności i relacji międzynarodowych

Prawa człowieka zostały określone w dokumentach Organizacji Narodów Zjednoczonych i współtworzą aktualny porządek międzynarodowy. Porządek ten opiera się na modelu relacji między suwerennymi państwami wzajemnie uznającymi swoją podmiotowość. Zakłada się tu równość między państwami, która wynika z prawa suwerennych państw do samodzielnego kształtowania polityki wewnętrznej i zewnętrznej. Równość ta

ma zatem wymiar przede wszystkim prawny, ale także protokolarno-dyplomatyczny. Prawo międzynarodowe oparte jest na umowach między państwami.

Z punktu widzenia zasady państwowej suwerenności poszanowanie praw człowieka nie może zostać wymuszone z zewnątrz. Mogą być one przedmiotem zgody suwerennych państw, jak miało to miejsce w związku z uchwaleniem Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. Jednak zgodnie z wcześniejszymi uwagami egzekucja praw człowieka spowodowana jest do upubliczniania aktów łamania praw człowieka. Oczywiście możliwe są także sankcje, a nawet w szczególnych sytuacjach (np. ludobójstwa) interwencja zbrojna, jednak podjęcie tego typu działań uwarunkowane jest decyzją polityczną, tj. zgodą Rady Bezpieczeństwa lub Zgromadzenia Ogólnego. Nie istnieje żaden ponadnarodowy trybunał, który miałby niepolityczny i czysto prawny charakter. W związku z powyższym, prawa człowieka nie mają statusu uprawnień, które jednostka niezależnie od pochodzenia i miejsca przebywania mogłaby od odpowiednich instytucji politycznych wyegzekwować. Tego typu praktyka możliwa jest jedynie na gruncie prawa pozytywnego stanowiącego w ramach konkretnego państwa. A zatem to, czy prawa człowieka zostaną w prawodawstwie krajowym uwzględnione i w jakim zakresie, zależy od suwerennej decyzji państw.

Model ten ma swoje zalety, ale i ograniczenia ze względu na uznanie praw człowieka. Z pewnością zasada suwerenności państwowej pozwala na uwzględnianie w procesie kształtowania norm prawnych i praktyk politycznych lokalnych uwarunkowań, tj. zastanej kultury, obyczajów czy możliwości ekonomicznych. Ponieważ jednak prawa człowieka zostały określone jako zbiór norm ogólnych, proces legislacyjny wiąże się z koniecznością przełożenia tych ogólnych postulatów na konkretne przepisy stanowiącego prawa, spójne z ustawodawstwem danego kraju. W związku z tym prawa człowieka muszą zostać po pierwsze poddane interpretacji. Myśl, że interpretacje te nie powinny być narzucone z zewnątrz, ma swoje istotne uzasadnienie. Zapewne zmiana w prawodawstwie w postaci zwiększenia dostępu do bezstronnego wymiaru sprawiedliwości zostałaby przyjęta przez obywateli z ulgą i aprobatą. Jednak przyznanie równych praw kobietom w przypadku kultur wyraźnie patriarchalnych czy przyznanie obywatelom prawa do zmiany religii mogłyby wywołać sprzeciw. Po drugie, chęć zagwarantowania jednostkom praw socjalnych wymaga środków i odpowiedniej kultury obywateli. I tu z pewnością wprowadzenie

rozsądnego prawa pracy, gwarantującego obywatelom odpowiednie zarobki i standardy bezpieczeństwa, samo mogłoby wyciszyć wiele napięć społecznych. Jednakże zapewnienie każdemu warunków bytowych, umożliwiających godziwe życie (co samo w sobie wymaga doprecyzowania), zakłada odpowiedni poziom rozwoju gospodarczego lub choćby prężnie rozwijającą się gospodarkę. Między innymi z tych względów wydaje się uzasadnione, aby decyzję, kiedy, w jakim zakresie i na jakich zasadach zostaną zagwarantowane prawa człowieka, zostawić suwerennej władzy.

Perspektywa ta także napotyka pewne trudności. Najbardziej oczywista trudność wynika z tego, iż wiele państw niezależnie od oficjalnie składanych deklaracji nie zamierza dobrowolnie wprowadzać w życie standardów prawnych związanych z prawami człowieka. Aby to wyjaśnić, należy odnieść się do problemu suwerenności.

Nieco upraszczając, powiedzieć można, że w klasycznej postaci model relacji między suwerennymi państwami fundował porządek oparty na równowadze sił. Wojny między państwami stanowiły element tego porządku, przy czym zakładano, że równowaga sił ograniczy ilość wojen oraz ich zakres. Model ten wykluczał wszelkie inne typy konfliktów zbrojnych poza tymi zachodzącymi między państwami. Ponadto potęgi XVIII i XIX wieku stanowiły dla siebie przeciwwagę, wzajemnie ograniczając własne aspiracje. W tym ujęciu ingerencja w wewnętrzne sprawy państwa była do pomyślenia tylko w przypadku, w którym dane państwo nie dysponowało siłą, mogącą stanowić źródło uznania. W modelu 2 połowy XIX i w XX wieku, bazującym na koncepcji suwerenności ludu, pojawia się rozróżnienie pomiędzy władzą i społeczeństwem. Rozróżnienie to – przy założeniu powszechnej ważności praw człowieka – daje narzędzia pozwalające normatywnie ocenić politykę danego państwa, a nawet w pewnych okolicznościach zezwala czy wręcz nakazuje (w sensie powinności moralnej) interwencję militarną⁴⁶.

Jednym z istotniejszych problemów obecnego porządku międzynarodowego jest brak konsekwencji w zakresie zastosowanego tego drugiego modelu. Z jednej strony normatywny fundament ONZ w postaci praw

⁴⁶ Przykładem może być ocena działań ONZ w związku z wydarzeniami w Ugandzie czy byłej Jugosławii. W pierwszym przypadku krytykowano postawę wojsk francuskich. W drugim np. bierność żołnierzy holenderskich, którzy wycofali się ze Srebrenicy, w następstwie czego doszło później do ludobójstwa na mniejszości muzułmańskiej.

człowieka wskazuje ugruntowanie suwerenności na woli ludu. Zakłada się przy tym, że wola ta przynajmniej częściowo jest zgodna z prawami człowieka. W związku z tym może pojawić się perspektywa dla moralnej legitymizacji działań ONZ i innych podmiotów ponadnarodowych w celu wprowadzenia praw człowieka w życie. Jednakże z drugiej strony struktura decyzyjna ONZ bazuje na wzorcach XIX-wiecznych. Najważniejsze decyzje podejmowane w tej organizacji mają charakter polityczny i wynikają nie tylko z rozumnego, normatywnie ugruntowanego namysłu nad sytuacją międzynarodową, ale także z gry interesów pomiędzy państwami. Co więcej, podobnie jak w klasycznym ujęciu, źródłem stabilności są wielkie potęgi, których wzajemne uznanie wynika z równowagi sił. W przypadku ONZ pięć państw (Chiny, Francja, Rosja, USA i Wielka Brytania) zajmuje pozycję dominującą, co przejawia się prawem weta w Radzie Bezpieczeństwa. Praktyczne implikacje tego modelu są w związku z tym również niejednoznaczne jak sam model. Niewątpliwym sukcesem ONZ jest to, że nie doszło dotychczas do otwartej wojny pomiędzy potęgami dysponującymi bronią jądrową. W tym sensie formuła ta zabezpieczyła świat przed kolejną wojną totalną.

Z kolei ochrona praw człowieka i – ogólniej – proces wprowadzania praw człowieka w życie pozostawia wiele do życzenia. Zajęcie jednoznacznego stanowiska przez ONZ w sytuacji jawnego łamania praw człowieka niejednokrotnie napotyka na opór wynikający ze strategii politycznych poszczególnych państw członkowskich. Siły stabilizacyjne ONZ nie mają określonych kompetencji i w praktyce zdarza się, iż za obecnością wojsk nie stoi wola stawienia oporu wobec realnych naruszeń praw człowieka. W ostatnich latach miały miejsce interwencje zbrojne podejmowane w imię ochrony praw człowieka. Jednak w wielu przypadkach były one podejmowane poza strukturami ONZ. Tak było w sytuacji interwencji w Kosowie, gdzie działania zostały podjęte przez NATO, ponieważ w ONZ ze względu na opór Rosji podjęcie tej decyzji nie było możliwe. Interwencja w Mali w związku z działaniami radykalnych islamistów została podjęta głównie przez Francję. Z kolei interwencje w Afganistanie czy Iraku, choć zostały usankcjonowane przez ONZ i używano do ich uzasadnienia argumentów związanych z koniecznością ochrony praw człowieka i bezpieczeństwa międzynarodowego, skończyły się destabilizacją regionu oraz uzasadnionymi podejrzeniami o to, iż realizują one strategiczne interesy niektórych państw Zachodu, w tym głównie USA.

Obecna sytuacja, jak się wydaje, wymaga dookreślenia. Najbardziej oczywiste dwa alternatywne rozwiązania są następujące: albo, odchodząc od praw człowieka, nastąpi próba powrotu do porządku opartego na równowadze sił, albo społeczność międzynarodowa podejmie faktyczną próbę wprowadzenia praw człowieka w życie, co implikowałoby jednak zakwestionowanie suwerenności państwowej w dotychczasowym kształcie. Rozwiązania te nie przedstawiają się jednak tak prosto, jakby się z pozoru wydawało. Z problemem tym mierzą się dwie podstawowe teorie stosunków międzynarodowych: realizm oraz idealizm. Pierwsza z nich argumentuje za modelem opartym na suwerenności oraz równowadze sił, druga opowiada się po stronie szerokiej ochrony praw człowieka. Obie uwzględniają poszerzający się zakres współzależności w zglobalizowanym świecie.

Rozdział II

Realizm polityczny w stosunkach międzynarodowych

Celem rozdziału jest przedstawienie na wybranych przykładach teoretycznych znaczenia realizmu politycznego oraz jego krytycznego odniesienia do praw człowieka. Zadanie to będziemy realizowali w następujących krokach. Najpierw scharakteryzujemy realizm w stosunkach międzynarodowych, pokazując jego najważniejsze cechy: uznanie zbiorowości za podmiot polityczny, znaczenie konfliktów oraz konkurencji, pesymizm antropologiczny (1). Podstawową kategorią, którą poddamy analizie w ramach realistycznej koncepcji stosunków międzynarodowych, będzie kategoria bezpieczeństwa. Pokażemy rozwój tej myśli od starożytności do czasów współczesnych, które stanowią główne źródło inspiracji dla różnych podejść realistycznych do stosunków międzynarodowych.

Pięć podejść odgrywa tutaj najważniejszą rolę: (2) Carla Schmitta rekonstrukcja kategorii suwerenności oraz krytyka praw człowieka, (3) Hansa Morgenthaua klasyczna koncepcja realizmu w stosunkach międzynarodowych, (4) teorie neorealizmu (Waltz) i realizmu strategicznego (Schelling) oraz (5) Chantal Mouffe koncepcja wielobiegunowego ładu światowego. Wszystkie one u swoich podstaw odwołują się do bezpieczeństwa jako wartości oraz równowagi sił jako narzędzia, dzięki któremu można bezpieczeństwo osiągnąć. Prześledzimy, w jaki sposób realizm odnosi się do prawa, argumentując na rzecz pozytywizmu prawniczego oraz krytykując ideę praw człowieka. Następnie dokonamy analizy relacji między historycznymi przemianami, które nadwerżyły centralną dla realizmu kategorię suwerenności zarówno w wymiarze wewnętrznym, jak i zewnętrznym (6), aby na końcu dokonać podsumowania, wskazując pęknięcia wewnątrz teorii realistycznych na element spekulatywny oraz naturalistyczny i problemy z kwestią autorytetu prawa (7).

1. Realizm polityczny

Ogólne teorie w dziedzinie stosunków międzynarodowych można podzielić na dwie zasadnicze grupy: pierwszą z nich tworzy realizm, drugą idealizm. Realizm, zwany również realizmem politycznym, podkreśla znaczenie konfliktów oraz konkurencji pomiędzy podmiotami stosunków międzynarodowych. Idealizm natomiast podkreśla znaczenie kooperacji oraz współpracy. Dominującymi podmiotami na arenie międzynarodowej są wedle realistów podmioty zbiorowe – zorganizowane na przykład w państwa, które rywalizują o potęgę; wedle idealistów – instytucje, które tworzą warunki korzystnego współdziałania jednostek oraz reprezentujących je instytucji.

Można powiedzieć, że debata pomiędzy realistami a idealistami sięga swą historią początków filozofii polityki i pozwala w ten sposób interpretować dialogi, które prowadzili sofisci z filozofami⁴⁷, przekonani, że jedynym realnym porządkiem, do którego odwołuje się polityka, jest porządek siły. Po stronie zwolenników Sokratesa, których tu należałoby nazwać idealistami, dominowało przekonanie, iż porządek może zostać określony poprzez racjonalną debatę, zgodę i porozumienie. Wśród autorów źródłowych dla szeroko rozumianego realizmu wymieniani są tacy filozofowie jak: Tukidydes, Machiavelli czy Hobbes. Podstawowymi, występującymi w większości doktryn zaliczanych do realizmu politycznego ukrytymi lub jawnymi, założeniami są:

- 1) pesymistyczna wizja ludzkiej natury (Hobbes – rywalizacja, zasoby, moc),
- 2) rozdział etyki i polityki (Machiavelli),
- 3) przekonanie, iż stosunki międzynarodowe cechują się anarchią, często mają charakter konfliktowy, co prowadzi do wojen (Schmitt, Morgenthau),
- 4) bezpieczeństwo narodowe jako wartość,
- 5) sceptycyzm w odniesieniu do możliwości postępu w stosunkach międzynarodowych.

Ponadto realizm przyjmuje różne wersje i w zależności od stosunku do zbiorowości przybiera formy albo bardziej spekulatywne (normatywne),

⁴⁷ Zob. J.M. Kelly, *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. Ł. Słoniowski i in., Wydawnictwo WAM, Kraków 2006, s. 33–38.

albo bardziej pozytywistyczne (naturalistyczne). Koncepcje bardziej spekulatywne akcentują równość zbiorowych podmiotów (można je określić mianem bardziej normatywnych). Koncepcje bardziej pozytywistyczne podkreślają znaczenie hegemonii oraz przemocy (można je nazwać bardziej naturalistycznymi). Normatywną wersję realizmu buduje na przykład Hobbes. W modelu tym suwerenna władza rekonstruuje przestrzeń publiczną, zrównując poddanych wobec prawa, której jest jedynym źródłem. Także przestrzeń międzynarodowa jest modelowo postrzegana jako relacja równych suwerennych bytów państwowych, które są zdolne do zawierania umów czy wchodzenia ze sobą w konflikty. W modelu naturalistycznym natomiast zarówno przestrzeń wewnętrzną, jak i zewnętrzną pozostaje obszarem walki o hegemonię. Wewnątrz ścierają się zbiorowe tożsamości i grupy, z których jedna, zdobywając dominację, narzuca własne reguły pozostałym. Także przestrzeń międzynarodowa może być postrzegana jako sfera walki o hegemonię pomiędzy zbiorowościami, w walce tej zasadnicze znaczenie ma liczebność i relatywna siła. Ponadto są różne teorie realizmu politycznego, w różny sposób rozkładające akcenty pomiędzy poszczególne założenia i tezy właściwe dla realizmu. Pewne elementy powtarzają się jednak mimo całej tej różnorodności.

Współcześnie realizm polityczny uznaje, że polityka międzynarodowa jest polityką siły, a nie racji. Elementem porządkującym relacje wewnętrzne i zewnętrzne jest walka o władzę i wpływy. Polityka międzynarodowa rozgrywa się w warunkach międzynarodowej anarchii, a głównymi aktorami są zbiorowości zorganizowane w państwa, celem zaś jest obrona interesu państwowego. Inne byty niż państwa nie mają takiego znaczenia w polityce międzynarodowej. Ponadto wszystkie umowy międzynarodowe są tymczasowe i zależą zarówno od woli państw, jak i aktualnego rozkładu sił. Jeśli więc interes państwowy wejdzie w konflikt z traktatami międzynarodowymi, to on ma pierwszeństwo przed porządkiem prawnym. Wszystkie traktaty i porozumienia są dotrzymywane jedynie dopóty, dopóki są korzystne i nie wchodzą w konflikt z żywotnymi interesami państwa. We współczesnym realizmie uznaje się, że te zasady są ponadczasowe i niezmiennie.

Realizm klasyczny, aprobując powyższe uzgodnienia (Tukidydes, Machiavelli, Hobbes), uznaje, że stan międzypaństwowy to stan braku bezpieczeństwa i konfliktu; wskazuje również, że istnieje jednak wiedza (mądrość) pozwalająca uzyskać przewagę i zmniejszyć ryzyko konfliktu

zbrojnego. Zdaniem Machiavellego zapobiec wojnom może stworzenie dużych państw narodowych, zdaniem Hobbesa – stabilne, suwerenne państwa tworzą równowagę. Również realizm współczesny, od Carla Schmitta przez Hansa Morgenthaua i Kennetha Waltza, odwołuje się do tych tez.

Realizm można określić pojęciami takimi, jak: pozytywizm, minimalizm, naturalizm. Pozytywizm w odniesieniu do stosunków międzynarodowych oznaczał skupienie się na faktach, analizę sytuacji politycznej bez uwzględniania projektów normatywnych. Realisci byli pozytywistami w tym sensie, że poszukiwali teorii stosunków międzynarodowych, która byłaby oparta na wzorze naukowości właściwym dla nauk przyrodniczych. Miała się odwoływać jedynie do faktów i doświadczenia, budować uogólnienia, prowadzić do przewidywań, które podlegałyby weryfikacji i falsyfikacji. Realisci byli także minimalistami, uważali, że lepiej jest opisywać stosunki międzynarodowe na poziomie najbardziej elementarnych interesów, gdyż interesy rządzą się rachunkiem prawdopodobieństwa, pozwalają się porównywać, podczas gdy ideologie zazwyczaj mają tendencje do uniwersalizowania własnego obrazu świata, co nie pozwala na obiektywny opis i prowadzi do konfliktów. Operowali przy tym niezwykle szerokim pojęciem ideologii. Ideologią stawała się dla nich każda koncepcja, która wykaczała poza ten program. Realistów można nazwać też naturalistami. W swych analizach stosunków międzynarodowych brali bowiem pod uwagę jedynie naturalistyczny wymiar siły państwa – jego terytorium, ludność, jakość przywództwa, możliwości militarne, pomijając w zasadzie jakiekolwiek elementy estetyczne, etyczne czy nawet prawnomiędzynarodowe.

Pozytywizm i programowa antyideowość realizmu nie oznaczała jednak, że był on wolny od elementów normatywnych. Choć świadomie rezygnował z wielkich projektów przebudowy świata, to jednak wskazywał na bezpieczeństwo jako centralną wartość w relacjach politycznych. Środkiem do jego realizacji miała być równowaga sił.

Realizm był splotem pokrewnych idei takich, jak: egoizm jako dominująca siła w polityce, zbiorowość jako podmiot polityczny, polityka siły w stosunkach międzynarodowych oraz anarchizm relacji międzynarodowych⁴⁸. Egoizm wyznaczał model polityki, który opierał się na konflikcie. Zbiorowy charakter aktorów politycznych prowadził realistów ku pojęciu

⁴⁸ R.E. Goodin, *The Oxford Handbook of International Relations*, Oxford University Press, Oxford 2010, s. 133.

suwerenności. Suwerenność wprowadzała bowiem ład wewnętrzny w zbiorowym podmiocie, była źródłem prawa oraz umów międzynarodowych. Pojęcie polityki siły odnosiło się zarówno do polityki wewnętrznej, jak i polityki zewnętrznej. W porządku wewnętrznym polityka siły oznaczała przyjęcie pozytywizmu prawniczego, w porządku międzynarodowym – walkę o hegemonię. Pozytywizm prawniczy nierozdzielnie związany z realizmem oznaczał, iż prawem jest wola suwerena, której towarzyszy groźba użycia siły. Polityka siły w stosunkach międzynarodowych oznaczała walkę o hegemonię, przy czym stosunki międzynarodowe traktowane były jako relacja pomiędzy rywalizującymi podmiotami zbiorowymi; narody rywalizowały o surowce, a w interesie zbiorowości leżało odstraszanie potencjalnych rywali poprzez ukazywanie swej zdolności do ataku na innych. Polityka siły wskazywała więc obiektywną rywalizację w porządku międzynarodowym suwerennych podmiotów, które chroniły swe interesy także poprzez groźbę użycia przemocy, sił zbrojnych czy sankcji ekonomicznych. Narzędziem polityki międzynarodowej, podobnie zresztą jak i wewnętrznej, był więc strach. Anarchia jako model relacji międzynarodowych wskazywała brak prawa, które stabilizowałoby te stosunki.

Głównymi założeniami filozoficznymi klasycznego realizmu były: ograniczona lub żadna rola moralności w polityce; prymat państwa jako podmiotu w stosunkach międzynarodowych; analiza oparta na pomiarze siły poszczególnych państw; brak stabilnego ładu międzynarodowego. Istotnym elementem teorii realistycznej było także przekonanie o interesie państwowym jako nadrzędnym celu, do którego dążyły elity polityczne suwerennych państw. Według zwolenników tej teorii prowadziło to nieuchronnie do antagonizmu, co uniemożliwiała realizowanie interesów państw za pośrednictwem uniwersalnych globalnych organizacji. Zgodnie z założeniami tej koncepcji tylko w warunkach względnej równowagi sił państwa skłonne były zaniechać wzajemnej agresji w obawie przed odwetem i jego konsekwencjami.

W wymiarze normatywnym realisci wskazywali, że wszelkie doktryny moralne, w tym także doktryny polityczne zawierające elementy etyczne, mają charakter uniwersalistyczny. W przypadku konfliktów normatywnych, które w interpretacji realistów były konfliktami celów, a więc konfliktami woli, deliberacja nie prowadziła do porozumienia. Deliberacja mogła bowiem przy tej interpretacji prowadzić do konsensusu w odniesieniu do poznania naukowego. Jednak cele realizowane przez wolę miały

zasadniczo odmienny charakter. Były skorelowane albo sprzeczne i dlatego debata w odniesieniu do celów skorelowanych mogła prowadzić do współdziałania, ale w przypadku celów sprzecznych prowadziła jedynie do artykulacji i wyostrenia różnic. Dlatego też sprzeczne kierunki woli wedle realistów z konieczności prowadziły do konfliktów i napięć, które w wymiarze politycznym owocowały wojną. Wojna zaś służyła złamaniu woli przeciwnika i realizacji własnej. Z tego powodu deliberacje, gremia dyskusyjne, międzynarodowe organizacje nie były w stanie zapobiec konfliktom. Przeciwnie – prezentując sprzeczne racje, prowadziły jedynie do ich wzmocnienia, wyostrenia i krystalizacji osi potencjalnych frontów. Z tego też powodu realisci proponowali spojrzenie na politykę niejako „od zewnątrz”, gdzie kierunki zbiorowych działań byłyby analizowane jako wektory sił odpowiadające siłom fizycznym. Z tej perspektywy można było zacząć analizować sferę polityczną, używając narzędzi właściwych dla nauk empirycznych.

Ze względu na przyjęte założenia rozum polityczny powinien być wedle realistów rachmistrzem, powinien rachować realne interesy i realne możliwości, liczyć realnych potencjalnych sprzymierzeńców i wrogów. W ten sposób racjonalne zachowanie sprzyjałoby zachowaniu *status quo* lub delikatnie ewolucyjnie modelowałoby sytuację międzynarodową, służąc wzmocnieniu własnej pozycji, przy zachowaniu ogólnej równowagi sił. Każde działanie oceniane byłoby zgodnie z konsekwencjami, które niesie dla całości systemu. Pojęcie systemu opisywało całość wzajemnych zbiorowych relacji⁴⁹. Jednocześnie jednak należy zaznaczyć, że choć pojawiło się w słowniku realistów pojęcie systemu międzynarodowego, to jest ono nie dość jasne. Badacze zakładali, że składa się na niego tak wiele elementów, iż praktycznie każda analiza może objąć jedynie pewną część danych. W efekcie cnotą polityczną stawała się rozważa, rozumiana jako zdolność do rozważania prawdopodobnych konsekwencji alternatywnych działań politycznych i umiejętność dokonywania właściwych wyborów przy braku pełnych informacji.

Przedstawicielem realizmu klasycznego jest Hans Morgenthau. To on wywarł największy wpływ na całe pokolenia teoretyków i praktyków stosunków międzynarodowych. Jego koncepcja powstawała w odpowiedzi na perspektywę idealistyczną, która zdominowała okres międzywojenny.

⁴⁹ Zob. J.S. Goldman, *The Concept of „System”*, „International Relations Theory, Background” 1965, vol. 8, no. 4, s. 257–268.

Do idealistów lat dwudziestych i trzydziestych można zaliczyć liberalnych internacjonalistów, zwanych także utopistami, oraz marksistów. Celem obu tych kierunków była eliminacja konfliktów zbrojnych. Liberalowie poszukiwali rozwiązania tego problemu w systemie prawa międzynarodowego tworzonego przez międzynarodowe organizacje. Marksisci nadzieję pokładali w całościowej zmianie stosunków społecznych. Cel był jednak wspólny: było nim takie przekształcenie relacji politycznych, aby wojny, a nawet szerzej: konflikty polityczne przeszły do historii. Oba projekty, zarówno marksistowski, jak i liberalny, podkreślały przy tym rolę ekonomii. Dla marksistów podstawowym poziomem konfliktów były zbiorowe konflikty ekonomiczne, zwane przez nich walką klas. Wierzano, że ideologie stanowiły jedynie wtórny wyraz tych konfliktów i wraz z zanikiem sprzeczności interesów ekonomicznych poprzez uwspólnotowienie własności także inne konflikty zostaną zażegnane. Zwycięstwo proletariatu we wszystkich państwach miało znieść wymiar polityczności i doprowadzić do zakończenia wojen. Manifest komunistyczny głosił konieczność zmiany świata, był więc idealistycznym orędziem walki, kreślił przed oczyma idealny obraz postpolitycznego pokoju. Marksizm był przy tym maksymalistyczny – dążył do całkowitej rekonstrukcji rzeczywistości społecznej i politycznej. Był także moralizatorski, wskazywał zło tkwiące w relacjach klasowych. Źródłem zła była sfera prywatno-ekonomiczna, nierówność oraz wpływ ekonomii na pozostałe sfery życia; celem – stworzenie wspólnoty, w której różnice ekonomiczne zostałyby zniwelowane poprzez uwspólnotowienie własności i zrównanie dostępu wszystkich obywateli do własności wspólnej.

Liberalowie natomiast uważali, że podstawowym źródłem konfliktów jest sama polityka, kojarzona z siłą, dominacją i przemocą. Centralnym celem liberalizmu była więc likwidacja konfliktów poprzez rezygnację z polityki, ograniczenie roli władzy i zastąpienie jej prawem, które miało jedynie chronić jednostki przed sobą nawzajem. Celem była więc redukcja sfery władzy i ochrona własności prywatnej. Z tego też powodu liberalowie dążyli do stworzenia międzynarodowych instytucji, których celem byłoby tworzenie i wdrażanie prawa międzynarodowego. XX wiek przyniósł jednak dwa wielkie konflikty: I i II wojnę światową. O ile efektem I wojny był zwrot w stronę rozwiązań idealistycznych, o tyle po II wojnie wraz z nastaniem zimnej wojny atrakcyjności intelektualnej znów nabrał realizm.

Realści polityczni od początku wskazali skażenie tkwiące w naturze ludzkiej, którego nie zniweluje nawet najbardziej doskonały system instytucjonalny czy społeczny. Uznali zbiorowość oraz ich rywalizację za nieusuwalny element sfery politycznej. Wedle realistów w historii stałe były obecne konflikty, w tym konflikty zbrojne. Wobec empirycznego stałego doświadczania wojen w historii przewidywanie, iż wojny kiedyś znikną, było ich zdaniem nieuprawnione.

Współcześnie przewaga nad idealizmem osłabła nieco na skutek krytyki związanej m.in. z przemianami początku lat dziewięćdziesiątych. Zdaniem krytyków realizmu (np. przedstawicieli tzw. liberalnego instytucjonalizmu czy zwolenników koncepcji transnarodowej) realizm nie mógł dostarczyć wyczerpującego wyjaśnienia tego i innych fenomenów z powodu braku narzędzi do analizy międzynarodowej współpracy, poszerzającego się znaczenia ponadnarodowych instytucji i prawa wykraczającego poza granice suwerennych państw. Ponadto realizm nie odpowiadał na pytanie o źródło prawomocności prawa, a także z powodu przyjmowanych założeń nie potrafił ująć i wytłumaczyć w ramach swoich analiz rosnącej roli praw człowieka.

2. Kategoria suwerenności oraz krytyka praw człowieka – Carl Schmitt

Autorem źródłowym dla powojennego realizmu okazał się Carl Schmitt. To w jego pismach można odnaleźć w pełni sformułowane główne założenia filozoficzne właściwe dla realizmu. Pierwsze z nich prowadzi do egoizmu jako dominującej siły politycznej, drugie wskazuje na zbiorowość jako podmiot polityczny. W odpowiedzi na pytanie o to, co spaja egoistyczne jednostki i tworzy z nich wspólnotę polityczną, Schmitt wskazał z jednej strony na hegemonię, która siłą narzuca wewnętrzną jedność polityczną, z drugiej na anarchię w relacjach międzynarodowych.

Przed wszystkim Schmitt, korzystając ze swych inspiracji pismami św. Augustyna, założył, iż wola jest głównym źródłem ludzkich działań. Wola zaś może mieć zarówno na celu współdziałanie, jak i konfrontację z innymi. Ludzkie działanie określone zostało w ten sposób przez dwie opozycyjne zasady: dobra i zła. Prowadziło to do nieustannych konfliktów i napięć. Ścierały się bowiem egoizmy indywidualne oraz zbiorowe.

I o ile te pierwsze – indywidualne – można było uspołnić poprzez obecność władzy i siły, o tyle egoizmy zbiorowe pozostawały w stałej konfrontacji. Perspektywa polityczna tym różniła się zdaniem Schmitta od moralnej, że brała pod uwagę obecność innych, uwzględniała ich wolność, która skutkowała tym, że konflikt mógł być zażegnany jedynie poprzez nadrzędną wobec stron konfliktu siłę. Z tego też powodu Schmitt uważał, że wszelkie teorie polityczne muszą się opierać na założeniu, iż istoty ludzkie mogą być potencjalnie złe i niebezpieczne dla siebie nawzajem: „[...] prawdziwe teorie polityczne muszą zakładać, iż człowiek jest z natury zły lub przynajmniej jest on istotą problematyczną, niespokojną i niebezpieczną”⁵⁰.

W wymiarze indywidualnym – obecność woli, a właściwie złej woli sprawiała, że niezbędny stawał się zewnętrzny zinstytucjonalizowany autorytet, uosobiony w Kościele. W wymiarze zbiorowym – rozwiązaniem konfliktu woli stała się władza polityczna: „W świecie dobra zamieszkanym przez dobrych ludzi panuje wyłącznie pokój, bezpieczeństwo i harmonia wszystkich ze wszystkimi. Księża i teolodzy są wówczas równie niepotrzebni, jak politycy i mężowie stanu”⁵¹.

Schmitt nie uznawał przy tym oświeceniowej wizji postępu, w której miejsce woli i walki stopniowo zajmowałby rozum czy też poszerzająca się racjonalność, współdziałanie i oparta na zgodzie współpraca pomiędzy jednostkami⁵². Przeciwnie, porządek polityczny musiał jego zdaniem mieć źródło w woli wyrażającej się w decyzji fundującej prawo. Taką decyzją była decyzja o kształcie konstytucji. Z tego też powodu dopiero jedność polityczna stawiała się politycznym podmiotem, a władza, tworząc tę jedność, zachowywała ją poprzez prawo i siłę w politycznym istnieniu. Bez władzy wspólnocie groziłby rozpad. Polityczne „my” budowane było nie przez racjonalny dialog, konsensus i reprezentację (od dołu), ale przez polityczność, suwerenność, decyzję, konstytucję i prawo (od góry). Dopiero w ramach tak ufundowanej i uporządkowanej całości pojawiała się przestrzeń współdziałania i sankcji za odstępstwo od przyjętych reguł.

Z tego też powodu Schmitt uznawał pozytywizm prawniczy i był niezwykle krytyczny wobec idei praw człowieka. Jego zdaniem istnieją jedynie

⁵⁰ C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. St. Batorego, Warszawa–Kraków 2000, s. 232.

⁵¹ *Ibidem*, s. 236.

⁵² Por. *ibidem*, s. 244.

partykularne, będące efektem decyzji, konstytucje fundujące konkretny, politycznie umocowany w konstytucji system prawny. System ten jest zabezpieczony siłą, a stosowanie pojęcia prawa do opisu czegoś, co wykraczałoby poza wolę suwerena, jest nadużyciem. Przy takim ujęciu prawa człowieka były albo czymś pustym i nic nieznaczącym, albo – co grosza – mogły się stać narzędziem hegemonii. Jeśli bowiem jedna ze zbiorowości uznawała swoje partykularne prawo za uniwersalne i powszechne, to już tylko krok dzielił ją od narzucenia takiego prawa wszystkim pozostałym, ponadto zbiorowości, które stawiałyby opór, z perspektywy tej uznawane byłyby za nieludzkie. Jak mówi Schmitt:

„Jeśli posługujemy się określeniem «ludzkość», powołujemy się na nie, chcemy zachować je wyłącznie dla siebie, to w przypadku tak znaczącego pojęcia ma to swoje głębokie konsekwencje. Najczęściej kryje się za tym okrutny zamiar, aby pozbawić wroga ludzkiej postaci, postawionego poza prawem wykluczyć z człowieczeństwa, a samą wojnę uznać za zjawisko na wskroś nieludzkie»⁵³.

Tymczasem wedle Schmitta wojna była czymś nieuchronnie wpisanym w działanie zbiorowości, które toczyły między sobą walki o dobra materialne lub duchowe, takie jak terytorium wyznaczone przez geograficzną przestrzeń wraz z zasobami materialnymi, surowcami naturalnymi i wszelkimi wytworami oraz populacją. To wygrana wojna pozwalała zwycięskiej stronie nie tylko przejąć kontrolę nad zasobami materialnymi, ale także narzucić innej zbiorowości sposób życia i wartości uznawane za obowiązujące i właściwe przez stronę wygraną. Tymczasem ta równość przeciwników, którzy ścierali się w wojnie, została zasadniczo zakwestionowana w retoryce praw człowieka.

W efekcie uznania praw konkretnej wspólnoty politycznej za uniwersalne i nazwania ich „prawami człowieka” została otwarta zdaniem Schmitta droga do globalnych podbojów, których celem byłoby narzucenie innym własnej hegemonii. „Oni” przestawali być w ten sposób równorzędnym rywalem, konkurencyjną zbiorowością – stawali się źli, niemoralni, wymagali resocjalizacji. Wraz z ideologią praw człowieka język wewnętrznego prawa zastępował język zewnętrznej polityki. Znikała więc wojna, rozumiana jako starcie dwóch równorzędných zbiorowości, walczących o własne interesy. Stawała się ona czymś na wzór ekspedycji karnej:

⁵³ *Ibidem*, s. 225.

„[...] wojna – jako określenie – przestała istnieć, pojawiły się natomiast takie opisowe pojęcia jak egzekucja, sankcja, ekspedycja karna, pacyfikacja, obrona zobowiązań międzynarodowych, międzynarodowy system bezpieczeństwa, środki zachowania pokoju. Przeciwnika nie nazywa się już wrogiem, lecz wichrzycielem i burzycielem pokoju – jest on poza prawem i poza człowieczeństwem”⁵⁴.

Z tego też powodu zdaniem Schmitta normatywnie ujmowana równość w traktowaniu zbiorowości politycznych wymagała rezygnacji z pojęcia praw człowieka, prawo mogło być bowiem realizowane jedynie jako wewnętrzne prawo konkretnej wspólnoty politycznej, prawo danego państwa. Takie ujęcie prawa natomiast wiązało się z wizją przestrzeni międzynarodowej jako anarchii, w której równorzędne zbiorowe podmioty ścierają się między sobą, walcząc o dominację, co najwyżej zawierając między sobą sojusze, umowy i traktaty.

Wśród pojęć ze słownika realizmu politycznego wraz z koncepcją Carla Schmitta na czoło wysunęło się pojęcie suwerenności. Miało ono wcześniej długą tradycję i nieprzypadkiem znalazło się w słowniku źródłowym dla realizmu politycznego. Było ono związane z porządkiem, który nastąpił po pokoju westfalskim (1648). Przyjęto wówczas zasadę *cuius regio, eius religio* i wskazano autonomię i niezależność jako zasady stosunków między państwami. Odtąd to władca całkowicie odpowiadał za porządek wewnętrzny, także religijny. Stawał się też równy innym władcom w wyobrażonej przestrzeni stosunków międzypaństwowych mimo faktycznych różnic siły i militarnego potencjału. W tym porządku pojęcie suwerenności okazało się bardzo ważne. Jego zadaniem był zarówno opis, jak i uzasadnienie rozwiązań politycznych w porządku wewnętrznym oraz zewnętrznym.

Tradycyjnie rozumiana suwerenność była opisywana poprzez język polityki – suwerenem był ten, do kogo należały ostateczne decyzje, lub językiem prawa – wola suwerena stawała się prawem. W przypadku prawa międzynarodowego suwerenem był ten, kto posiadał zdolność zawierania umów międzynarodowych, kto był podmiotem stosunków międzynarodowych. W przypadku prawa wewnętrznego – suweren miał monopol na stanowienie prawa. Podstawowym odniesieniem suwerena było terytorium i jego granice. Pojęcie suwerenności, zarówno w swym wymiarze politycznym jak i prawnym, zakładało autonomię i wyłączność. Autonomia

⁵⁴ *Ibidem*, s. 249.

była istotna, gdyż zależność z definicji negowała suwerenność. Wyłączność również była definicyjnie nieusuwalna. Przyczyniała się ona do narysowania politycznej mapy – podzielonych na autonomiczne terytorialne całości państw, posiadających na swym terytorium wyłączność na stanowienie prawa i w teoretycznym porządku międzynarodowym równym sobie nawzajem⁵⁵. Kluczowa dla tak rozumianej suwerennej władzy stawała się granica. Pojęcie suwerenności wskazywało bowiem nie tylko na granicę wyznaczającą linię demarkacyjną pomiędzy dwiema suwerennymi władzami, również na obowiązek jej obrony. Warto zauważyć, że pojęcie suwerenności prowadziło ku traktowaniu podmiotów zbiorowych jako równych sobie. Władza suwerenna zrównywała poddanych, czyniąc ich na równi podległymi własnej woli, i porządkowała przestrzeń międzynarodową – suwereni stawali się sobie równi jako swoistego rodzaju „jednostki zbiorowe”, będące źródłem woli, umów, zobowiązań i deklaracji.

Pojęciu suwerenności odpowiadał pozytywizm prawniczy. Prawnicy reprezentujący stanowisko pozytywistyczne zwrócili uwagę, że prawo uzależnione było zawsze od konkretnej władzy politycznej i zasadniczo należało do szerszej dziedziny tego, co polityczne. Prawo istniało wedle pozytywistów prawniczych dzięki polityce oraz poprzez politykę. Można je było wprawdzie rozpatrywać także jako kategorię filozoficzną czy kategorię religijną – zasadniczo jednak pojęcie prawa odnosiło się do porządku prawa stanowionego. W tle pojęcia prawa znalazło się więc pojęcie suwerennej władzy. Jednym z teoretyków przedstawiających prawo jako rozkaz suwerennej władzy był John Austin, dziewiętnastowieczny angielski prawnik i filozof prawa, przedstawiciel pozytywizmu prawniczego, twórca rozkazowej teorii prawa. Austin określił prawo jako „regułę ustanowioną dla istoty myślącej przez inną istotę myślącą, mającą nad tą pierwszą władzę”⁵⁶. Prawem był więc rozkaz poparty groźbą, ale tylko taki, który ustanowiony został przez suverena. Takiej interpretacji prawa towarzyszyło przekonanie o rozdziale prawa i moralności. W ten sposób moralność stała się

⁵⁵ P.C. Schmitter, *If the Nation-State were to Wither Away in Europe, What Might Replace it?*, [w:] *The Future of the Nation State. Essays on Cultural Pluralism and Political Integration*, eds. S. Gustavsson, L. Lewin, Routledge Nerenius and Santérus Publishers, Stockholm 1999, s. 217.

⁵⁶ J. Austin, *The Province of Jurisprudence Determined*, London 1977, s. 5, za: J. Stelmach, R. Sarkowicz, *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998, s. 27.

czymś indywidualnym, podczas gdy suwerenna władza tworzyła prawo pozytywne, które było po pierwsze publiczne: musiało zostać ogłoszone, aby obowiązywać, po drugie w równy sposób obowiązywało wszystkich, zrównując poddanych wobec prawa.

Historycznie pozytywizm prawniczy wiązał się z wieloma konsekwencjami, które ze współczesnej perspektywy można byłoby określić jako pozytywne; pozytywizm ujednolicił porządek prawny na danym terytorium oraz wprowadził zasadę równości wobec prawa. Wprowadzał zasadę równości poddanych między sobą oraz równości suwerenów w przestrzeni międzynarodowej. Pozytywizm prawniczy przyniósł jednak także wiele konsekwencji, które ze współczesnej perspektywy należałoby uznać za negatywne. Poza obszarem zainteresowań teoretyków prawa znalazła się forma władzy i treść prawa, a obowiązek posłuszeństwa prawu potraktowany został jako bezwzględny. Pozytywiści starali się zbudować neutralne i pozbawione związku z wartościami ujęcie prawa. Zasadniczo uznali oni za prawo tylko to, co zostało ustanowione poprzez właściwe procedury, określone jako wiążące przez przedstawicieli władzy i znajdujące posłuch w społeczeństwie. Realisci określili więc prawo, odwołując się do autorytetu formułujących je i stosujących instytucji, co w skrócie można ująć jako twierdzenie, że prawem było to, co zostało sformułowane jako rozkaz władzy i co zostało zastosowane przez sądy.

Tak rozumiany pozytywizm prawniczy krytykowano głównie za to, iż przyjmował założenie o wolnym wyborze aksjologicznych ram społecznego funkcjonowania oraz dróg praktycznego rozumowania. Określenie „wolny wybór” było przy tym w powyższych koncepcjach utożsamiane z decyzją całkowicie nieuwarunkowaną, stąd też płynęła ostateczność prawa i podporządkowania się prawu. Podstawy do podjęcia określonego działania stały się przypadkowe. Działanie mogło wynikać z następujących czynników: strachu przed karą lub bezkrytycznego konformizmu. Pozytywizm kierował się więc od uznania za podmiot polityczny zbiorowości kształtowanej mocą suwerennej decyzji ku indywidualistycznie pojętej społecznej ontologii. Jednostki były z jednej strony poddanymi prawa, z drugiej – prawo izolowało je od siebie nawzajem. Poza obszarem rozważań pozostawiono problem społecznej kooperacji. Przy pozytywistycznej interpretacji współdziałanie mogło być podejmowane spontanicznie i nie wymagało żadnego oparcia w regułach i praktykach – dopiero sprzeczności domagały się odgórnej ingerencji suwerena. W tym miejscu pojawiło się

pytanie o społeczną legitymację prawa, o prawo zwyczajowe, o praktyki regulujące zwyczajne relacje międzyludzkie. Krytycy pozytywizmu prawniczego wskazali, że społeczna współpraca wymagała albo jedności społecznej, albo autorytetu prawa. Koncepcja społecznej jedności zakładałaby całkowitą społeczną zgodę co do realizowanych celów, autorytet prawa zaś powinien zostać umocowany w jakimś odniesieniu wykraczającym poza porządek suwerennej siły tak, aby prawo było stosowane przez ludzi z własnej nieprzymuszonej woli, a ingerencje władzy stanowiły efekt niedotrzymywania reguł osadzonych w niezwiązanej z suwerenną władzą porządku społecznym. Z perspektywy krytyków pozytywizmu obraz władzy, która musi za każdym poddanym postawić policjanta śledzącego każdy jego ruch, aby skutecznie nadzorować działanie prawa, był zarówno nierealistyczny, jak i niepożądany.

Takie napięcie pomiędzy decyzją władzy, będącą ostatecznym źródłem prawa, a pewną organiczną formą życia danej wspólnoty politycznej pojmowaną jako źródło legitymacji prawa było już wpisane w rozważania Schmitta. We wczesnych pismach dominuje u niego perspektywa decyzyzmu i pozytywizmu prawniczego, w późniejszych uwaga niemieckiego jurysty coraz bardziej skupia się na organicznych formach życia danej wspólnoty. Schmitt wprowadził na ich określenie termin „absolutna konstytucja”, który oznaczał konkretny sposób istnienia, samoistnie dany każdej wspólnotie politycznej. Konstytucja w rozumieniu absolutnym to „konkretna ogólna kondycja jedności politycznej i porządku społecznego określonego państwa”⁵⁷. I tak w pismach Schmitta pojawiło się napięcie pomiędzy ontologicznie daną jako określony sposób życia zbiorowości konstytucją absolutną i będącą efektem niczym nieuwarunkowanej decyzji konstytucją pozytywną:

„Konstytucja w sensie pozytywnym powstaje przez akt władzy ustanawiającej konstytucję. Akt ustanowienia konstytucji jako taki nie polega na przyjęciu jakichś pojedynczych unormowań, lecz poprzez jednorazową decyzję określa całą jedność polityczną z perspektywy jej szczególnej formy egzystencji”⁵⁸.

Z tego napięcia pomiędzy absolutnym i pozytywnym rozumieniem konstytucji Schmitt zdawał sobie sprawę. Filozof prawa zaznaczał, iż: „Akt

⁵⁷ C. Schmitt, *Nauka o konstytucji*, tłum. M. Kurkowska, R. Marszałek, Teologia Polityczna, Warszawa 2013, s. 26.

⁵⁸ *Ibidem*, s. 54.

ten konstituuje formę i rodzaj jedności politycznej, której istnienie się zakłada. Nie jest tak, że dopiero powstaje ona dzięki temu, że «konstytucja zostaje dana». [...] Taka konstytucja jest świadomą decyzją, którą jedność polityczna – poprzez sprawujących władzę ustrojodawczą – podejmuje dla siebie samej i którą sama sobie daje”⁵⁹.

Obok siebie pojawia się więc idea nadania konstytucji (od góry) mocą suwerennej decyzji oraz konstytucji istniejącej uprzednio jako zbiorowa forma życia znajdująca wyraz (od dołu) mocą woli ludu działającego poprzez reprezentantów. Można oczywiście tłumaczyć to swoiste uwikłanie rozwojem myśli Schmitta, zwrotem w stronę suwerenności ludu. Jednak nie sposób pominąć kwestii, która przy okazji ukazuje się z całą jaskrawością. Pozytywizm prawniczy i określenie prawa wyłącznie w odniesieniu do suwerennej władzy usuwa z pola widzenia istotną w szerokiej teorii politycznej kwestię prawomocności prawa. Także następcy Schmitta wkładają się w te kwestie. Ponadto pojawia się nowy problem związany z naturalistycznym zwrotem w kolejnych teoriach realizmu politycznego. Podstawowe tezy realizmu politycznego obecne u Schmitta zostały rozwinięte w politologiczną teorię klasycznego realizmu przez Reinholda Niebuera i Hansa Morgenthaua w taki sposób, że zaczęła zanikać równość państw. W efekcie ukształtował się w ten sposób kierunek określany mianem klasycznego realizmu. Obok niego pojawiły się później realizm strukturalny oraz realizm strategiczny, które zostaną omówione w dalszej części tekstu.

3. Klasyczna teoria realizmu politycznego – Hans Joachim Morgenthau

Przedstawicielami klasycznego realizmu byli Reinhold Niebuhr i Hans Joachim Morgenthau. Zwłaszcza Morgenthau wywarł ogromny wpływ na teoretyków i praktyków stosunków międzynarodowych. Powrócił on do podstawowych założeń realizmu, nadając im formę spójnej teorii stosunków międzynarodowych, budowanej w opozycji do idealizmu. Wedle Morgenthaua świat jest pełen przeciwnych interesów, które można co najwyżej zrównoważyć (stosując *checks and balances*), ale nie uzgodnić.

⁵⁹ *Ibidem*.

Morgenthau wskazał potęgę narodową jako podstawowe źródło wpływu na sytuację międzynarodową. Na potęgę narodową składały się jego zdaniem: geografia, zasoby naturalne, potencjał przemysłowy, gotowość bojowa, ludność, charakter narodu, morale, jakość dyplomacji oraz jakość rządu. Wszystkie te czynniki można byłoby określić ogólnie jako naturalne zasoby pozwalające realizować wolę polityczną. Ważne więc były nie tylko same zasoby, ale także zwartość społeczeństwa, jego jednomyslność, poparcie dla decyzji politycznych, determinacja w ich realizacji. Wszystko to tworzyło wedle Morgenthaua potęgę narodu, która nigdy nie była czymś obiektywnym, ale zawsze mogła być mierzona jedynie w relacji do innych podmiotów stosunków międzynarodowych. Zatem ważne było nie tyle terytorium, co relacja terytorium danego kraju do innych terytoriów, zasobów naturalnych – do zasobów posiadanych przez potencjalnych rywali, potencjału przemysłowego – do innych potencjałów itp. Oznaczało to także stałą konieczność badania sytuacji w innych państwach, gdyż zmiana na przykład potencjału bojowego sąsiada oznaczała osłabienie własnej sytuacji.

Morgenthau odrzuca wizję polityki międzynarodowej, w której zakłada się równość państw, przeciwnie – klasyczny realizm wymaga jego zdaniem określenia zadań teorii politycznej na nowo ze względu na wzrastającą nierówność podmiotów stosunków międzynarodowych:

„Współczesna współzależność wymaga ładu politycznego, który będzie ją uwzględniał, tymczasem istniejąca nadrzędna struktura prawna i instytucjonalna, nawiązująca do XIX wieku, zakłada istnienie wielu samowystarczalnych, nieprzeniknionych, suwerennych państw narodowych”⁶⁰.

W efekcie takiego przededefiniowania przestrzeni międzynarodowej, zachowując większość założeń przyjmowanych już przez Carla Schmitta, klasyczny realizm przechylił się w stronę teorii naturalistycznej. Morgenthau, zwracając uwagę na nierówność podmiotów stosunków międzynarodowych, z których dwa to supermocarstwa dysponujące bronią masowego rażenia, wskazał interes narodowy jako centralną kategorię porządkującą ten obraz. Drugą porządkującą kategorią jest równowaga sił, która powstaje między podmiotami wchodzącymi ze sobą w rozmaite jawne i niejawne sojusze.

Morgenthau przedstawił sześć słynnych zasad, które stały się fundamentem szkoły realizmu politycznego:

⁶⁰ H.J. Morgenthau, *Polityka między narodami. Walka o potęgę i o pokój*, tłum. R. Włoch, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2010, s. 24.

1. Polityka rządzi się obiektywnymi prawami, które mają korzenie w naturze ludzkiej.

2. Ideologiczne wybory nie są kryteriami oceny działań w polityce, polityka jest autonomiczną dziedziną nauki, gdzie liczą się skutki działania mierzone w kategoriach potęgi narodowej.

3. Interesy polityczne definiowane w kategoriach potęgi zmieniają się w zależności od kontekstu politycznego i kulturowego, dlatego powinny być stale kontrolowane. Na potęgę może się składać wszystko, co ustanawia i podtrzymuje kontrolę człowieka nad człowiekiem. Potęga jest więc wyrazem hegemonii.

4. Napięcie między zasadami moralnymi a wymogami sukcesu działań politycznych jest nieusuwalne. Czasem działania wynikające z moralnych pobudek mogą przynosić niepożądane skutki. Realizm uważa więc rozważę – rozważanie konsekwencji alternatywnych działań politycznych – za najwyższą cnotę polityczną.

5. Realizm polityczny odmawia utożsamiania moralnych aspiracji konkretnego narodu z uniwersalnymi prawami moralnymi. Nie negując istnienia moralnego wymiaru działań politycznych, realizm wskazuje, że utożsamienie konkretnego zbiorowego partykularyzmu z uniwersalnym dobrem jest po pierwsze błędne, po drugie prowadzi jedynie do eskalacji konfliktów.

6. Realizm polityczny różni się od innych szkół stosunków międzynarodowych tym, że uznaje autonomię sfery politycznej oraz odrzuca legalistyczno-moralizujące podejście do polityki⁶¹.

Jak mówi Morgenthau: „Na potęgę może się składać wszystko, co ustanawia i podtrzymuje kontrolę człowieka nad człowiekiem”⁶². Jeśli ludzie chcą więc cieszyć się bezpieczną przestrzenią publiczną, wolną od interwencji obcych, muszą się zmobilizować i zorganizować w skuteczne, silne państwo. Dopiero hegemonia państwa wprowadza ład wewnątrz wspólnoty politycznej, zewnątrz zaś może prowadzić do równowagi sił. Bez silnego państwa wewnętrzne konflikty mogą być „rozgrywane” przez hegemoniczne zewnętrzne siły polityczne.

Miarą działań politycznych, zarówno wewnętrznych jak i zewnętrznych, jest rozważa, a więc rozważanie konsekwencji alternatywnych działań oraz ich ocena w kategoriach potęgi, czyli przewagi nad innymi

⁶¹ *Ibidem*, s. 20–33.

⁶² *Ibidem*, s. 27.

państwami. Rozwaga polityczna jest przy tym cnotą rzadką, wymaga bowiem oceny sytuacji, która dokonywana jest na podstawie jedynie fragmentarycznej wiedzy. W rzeczywistości politycy znają tylko fragment tego, co powinni wiedzieć, aby przewidzieć konsekwencje własnych działań. Często zatem ich działania oparte są na intuicji i pewnej przypadkowości. Są jednak także elementy, które można oszacować i wziąć pod uwagę w politycznych kalkulacjach. Należą do nich: pesymistyczna antropologia, przekonanie o suwerennym źródle prawa, które tu interpretowane jest jako suwerenność hegemoniczna, pozytywizm prawniczy połączony z odrzuceniem idei praw człowieka, decyzyzizm oraz naturalizm.

Pierwszym elementem względnie stabilnym jest powszechność dążenia do hegemonii. Elementarne dążenie do hegemonii jest zdaniem Morgenthaua zakorzenione w ludzkiej naturze: „Popęd do życia, do rozmnażania i do dominowania są wspólne wszystkim ludziom”⁶³. Popęd do dominacji inaczej jednak przejawia się w relacjach pomiędzy jednostkami i zbiorowościami. Między jednostkami jego ostrość została stępiona przez wytwory kulturowe, takie jak: normy zachowań, wzorce postępowania, etyka i przyjęte standardy. Zachodnie społeczeństwa osiągnęły pod tym względem zaawansowaną spójność społeczną, odrębną od innych społeczeństw. Wszystkie te elementy wpłynęły na złagodzenie działania popędu dominacji pomiędzy socjalizowanymi w ten sposób jednostkami. Kluczowym elementem stało się także prawo. W rezultacie wewnętrzny ład polityczny jest bardziej stabilny i mniej podatny na gwałtowne zmiany niż ład międzynarodowy⁶⁴. Zatem działania państw rządzą się inną logiką oceny niż postępowanie jednostek. Zrównywanie tych dwóch porządków, tak jak na przykład zrównał je Thomas Woodrow Wilson w swojej przemowie do Kongresu w roku 1917, jest niewłaściwe moralnie i błędne intelektualnie, ponieważ nie rozróżnia i zrównuje publiczną sferę ze sferą prywatną⁶⁵. O ile jednostki mogą i powinny kierować się między sobą zasadami etycznymi, które zostały im wpojone w procesie socjalizacji, stosować się do norm zachowań, wzorców postępowania i przyjętych standardów, gdyż przestrzeganie ich służy jednostkom składającym się na społeczeństwo – o tyle w odniesieniu do zbiorowości czynnikiem głównym

⁶³ *Ibidem*, s. 54.

⁶⁴ *Ibidem*, s. 68.

⁶⁵ Więcej na temat idealizmu Wilsona w rozdziale III.

jest popęd do dominacji. Ponadto zasady moralne funkcjonują w sumieniach poszczególnych osób. Warunkiem istnienia systemu etyki międzynarodowej byłoby wskazanie konkretnych osób odpowiedzialnych za tę politykę, które osobiście ponosiłyby konsekwencje działań politycznych. Tymczasem odpowiedzialność za rząd podzielona jest między wiele jednostek, a jednostki te nie zawsze są widoczne i odpowiedzialne za efekty swoich działań. Można również wskazać zasadniczo odmienne koncepcje moralnych wymogów w stosunkach międzynarodowych. Moralność między jednostkami może mieć charakter bezwzględny, natomiast moralność w odniesieniu do zbiorowości oznacza co najwyżej odpowiedzialność przed zbiorowością za skutki działania władzy.

Dążenie do dominacji wyraża się poprzez agresję wobec innych zbiorowości. Agresja zaś używa swoistych narzędzi, jakimi są składniki potęgi narodowej. Na potęgę narodową składają się wedle Morgenthaua dwie grupy czynników: do pierwszej należą elementy stosunkowo stabilne, do drugiej te, które podlegają bezustannym zmianom. Najbardziej stabilnym elementem potęgi narodowej jest terytorium, na którym żyje określona zbiorowość, a więc geografia. Położenie geograficzne wspólnoty pozostaje czynnikiem o fundamentalnym znaczeniu, który wszystkie państwa muszą uwzględniać w swej polityce zagranicznej. I tak na przykład rozległe terytorium Rosji zawsze było atutem, który udaremniał wszelkie próby dokonania podbojów⁶⁶.

W ujęciu realistycznym o ile koncepcje etyczne i moralne są zmienne i podlegają modyfikacjom, o tyle potęga jest czymś, co można rzeczowo ocenić. Wedle Morgenthaua największym zagrożeniem polityki była jej ideologizacja, która po pierwsze narzucała własną wizję świata i własne cele jako jedyne, po drugie – ukazywała tych, którzy owych celów nie uznają, jako jednostki nieracjonalne, czasem nie-ludzi, pozbawionych zdolności namysłu, upośledzonych kognitywnie. Zacierając różnicę pomiędzy wolą a wiedzą, ideologia prezentowała zdaniem Morgenthaua własne cele jako prawdziwe, pozbawiając innych możliwości wyboru. Według realizmu lepszy – mimo wszystko – był obraz rzeczywistości akceptujący wolność podmiotów indywidualnych i zbiorowych, nawet jeśli efektem tej wolności miałby być konflikt. Totalizujące eliminowanie wolności na rzecz

⁶⁶ „To nie najeźdźca pochłaniał terytorium – czerpiąc z tego siłę – to terytorium wchłonęło najeźdźcę, drenując jego siły”, H.J. Morgenthau, *Polityka między narodami...*, s. 136.

prawdy prowadziło bowiem do maksymalizacji działań i eskalacji konfliktów. Marginalizacja wolności oraz ideologizacja polityki: walka o komunizm lub walka z komunizmem, prowadziły do tego, że w przeciwniku przestano dostrzegać człowieka, który miał odmienny kierunek woli czy inne ideały; zaczęto traktować go jako bezrozumnego szaleńca lub głosi-ciela kłamstwa.

Uwalniając politykę od estetycznych rozważań nad ceremoniałem i etykietą, etycznych rozważań nad wyższością bądź niższością jednych zbiorowości nad innymi, realizm pozwalał na zestawienie konkretnych elementów, takich jak: terytorium, populacja, jedność polityczna, nowo-czesność narzędzi prowadzonej polityki, gotowość do odparcia ataku zbrojnego. Realiści wskazywali, że obok lub nawet mimo moralnej słuszności trzeba posiadać także siłę polityczną i militarną.

Ciekawym wątkiem było przy tym zwrócenie uwagi na dyplomację jako pokojową sztukę budowania potęgi narodowej. To zadaniem dyploma-cji jest wedle Morgenthaua określenie celów zbiorowego działania, roz-poznanie celów, które realizują inne zbiorowości oraz możliwości realizacji zarówno celów własnych, jak i innych stron. Dyplomacja musi ocenić, w jakim zakresie cele te są do pogodzenia. Powinna także wykorzystywać środki odpowiednie dla realizacji własnych zamierzeń⁶⁷. Działanie dyploma-cji rozgrywa się więc w obszarze woli i zbiorowo realizowanych zadań. Ważne jest ich określenie, spójna realizacja oraz wykorzystanie środków. Inne zbiorowości także określają swe cele, mniej lub bardziej spójnie je realizują, wykorzystując dostępne środki. Cele takich zbiorowych działań mogą być albo spójne i wówczas możliwe jest współdziałanie, albo roz-bieżne i wówczas współdziałanie staje się niemożliwe. Stąd konieczna jest dyskrekcja dyplomacji.

Tajność staje się wymogiem dyplomacji z kilku powodów: pierwszym z nich jest interes innych stron, drugim – naciski opinii publicznej, trzecim wreszcie – sama natura rozbieżnych celów. Po pierwsze więc negocjacje odbywające się pomiędzy konkretnymi stronami nie są pozbawione wpły-wu na inne podmioty relacji międzynarodowych. Jedynie wyciszenie ne-gocjacji, ich utajnienie, może zabezpieczyć prowadzone dyskusje przed naciskami (często sprzecznymi) ze strony innych państw. Po drugie źród-łem nacisku są także wewnętrzne opinie publiczne, które zazwyczaj wska-zują konieczność uzyskania maksymalnych rezultatów, domagają się od

⁶⁷ *Ibidem*, s. 355.

negocjatorów, aby ci okazywali swą siłę, bronili statusu i potęgi reprezentowanych przez siebie państw oraz okazywali wyższość wobec pozostałych stron. „Żaden rząd, który chce się utrzymać u władzy lub przynajmniej zachować szacunek społeczeństwa, nie może sobie pozwolić na publiczną rezygnację z żądań, które na początku uznał za sprawiedliwe”⁶⁸. Po trzecie wreszcie Morgenthau uważa, że przy rozbieżnych celach ich artykulacja jedynie eskaluje konflikt i uwiadczenia jego nierozwiązywalność. Ze wskazanych powodów wedle Morgenthaua dyplomacja musi pozostać dyskretna, a realistycznie wyznaczone cele szybciej można osiągnąć, posługując się niedopowiedzeniem, skrytymi negocjacjami czy nawet myłymi sugestiami niż otwartą publiczną debatą.

Nieprzypadkiem dyplomaci zawsze traktowani byli zdaniem Morgenthaua jako postacie podejrzane z perspektywy moralnej. Tylko tacy bowiem okazywali się skuteczni: „Sława dyplomatów jako ludzi przebiegłych i nieuczciwych jest równie stara jak sama dyplomacja”⁶⁹. Zatem czasami należy poświęcić mniej ważne dobro (szczerłość) na rzecz ważniejszego (bezpieczeństwo obywateli), wybierać między mniejszym a większym złem. Jest to sytuacja stała, która stanowi źródło etyki sytuacyjnej. Wśród historycznych modeli można wyróżnić w odniesieniu do kłamstwa dwa zasadnicze podejścia: pierwsze z nich uznaje kłamstwo za niedopuszczalne w każdej sytuacji. Uznaje się tu, że nie ma takiej sytuacji, w której wolno odstąpić od reguły zobowiązującej do prawdomówności. Można wprawdzie ograniczyć zasięg informowanych osób, zachować w określonych sytuacjach tajność i dyskrecję, ale nie wolno świadomie wprowadzać w błąd. Druga z tych tradycji to tradycja etyki sytuacjonistycznej, która niekiedy przyzwala na kłamstwo. Morgenthau opowiada się po stronie sytuacjonizmu. Istnieją jego zdaniem takie sytuacje, w których kłamstwo staje się nie tylko moralnie dopuszczalne, ale nawet nakazane. Dzieje się tak, gdy kłamstwo stanowi skuteczną broń przeciwko agresorowi. Sytuacjonizmowi etycznemu towarzyszy jednak także głębsze przekonanie o stałej i permanentnej obecności kłamstwa w polityce. Odnosi się ono do faktu, że prawda przedstawiana w sprawach politycznych jest zazwyczaj jedynie iluzją lub pozorem maskującym faktyczne interesy jednostek oraz grup, co jest uwarunkowane „ontologicznie” naturą samej polityki. Jak pisze Morgenthau:

⁶⁸ *Ibidem*, s. 367.

⁶⁹ *Ibidem*, s. 355.

„Charakterystycznym aspektem polityki, zarówno wewnętrznej, jak i międzynarodowej, jest to, że często jej podstawowe przejawy – przejawy walki o potęgę – nie jawią się takimi, jakimi są w rzeczywistości. Potęga, będąca bezpośrednim celem polityki, jest wyjaśniana i uzasadniana w kategoriach etycznych, prawnych lub biologicznych. Prawdziwą naturę polityki skrywają ideologiczne uzasadnienia i racjonalizacje”⁷⁰.

Faktycznym celem działania politycznego jest jedynie zdobycie władzy. Cel ten niejako musi być przesłaniany zarówno w relacjach wewnętrznych, jak i zewnętrznych. W ten sposób kłamstwo staje się nie tylko naturalnym narzędziem uprawiania polityki, ale także narzędziem pożądanym. Podważeniu ulega także idea sprawiedliwości, gdyż wedle Morgenthaua każdemu wydaje się sprawiedliwe własne dążenie do władzy, podczas gdy podobne dążenia innych uznaje za niesprawiedliwe. Wobec hegemonii, która porządkuje relacje wewnętrzne i zewnętrzne, ujawnianie faktycznych celów oraz informacji o posiadanych narzędziach dawałoby jedynie dodatkowe środki potencjalnym rywalom.

Relacje międzynarodowe mają charakter anarchiczny i są wielopodmiotowe. O sile danej strony decyduje jej potęga narodowa i siła sojuszy. Ujawnione dążenie do hegemonii w stosunkach międzynarodowych powodowałoby przegrupowanie sojuszy w taki sposób, aby wyeliminować podmiot o dominującej pozycji. Ujawnione dążenie do hegemonii powoduje bowiem konsolidację rywali, ich zjednoczenie i współpracę.

„Szczere wyznanie intencji spowodowałoby, iż inne państwa zjednoczyłyby się w zacieklej opozycji wobec tak jednoznacznie zakreślonej polityki zagranicznej, co z kolei zmusiłoby realizujące ją państwo do użycia większej siły niż potrzeba”⁷¹.

W tych kategoriach kłamstwo okazuje się przydatne i konieczne. Należy przesłonić własne dążenie do dominacji nad innymi podmiotami stosunków międzynarodowych i dążyć jednocześnie do osłabienia pozycji ewentualnych rywali poprzez sieć sojuszy. Służy temu zarówno tajna i dyskretna dyplomacja, jak i przesłanianie ideologią natury własnych dążeń.

Trzeba jeszcze zaznaczyć, że centralną wartością, którą można w ten sposób skutecznie obronić, staje się bezpieczeństwo wewnętrzne i zewnętrzne. Jeśli polityka rządzi się obiektywnymi prawami, które mają korzenie w naturze ludzkiej i właściwym dla niej dążeniu do dominacji,

⁷⁰ *Ibidem*, s. 112.

⁷¹ *Ibidem*, s. 114.

to prawda nie może stać się kryterium oceny działań w polityce. Realisci pozostawiają dociekanie prawdy naukowcom, którzy zajmują się poznawaniem faktów i budowaniem teorii naukowych, które mają te fakty opisywać. Tymczasem obszar międzyludzkich oddziaływań jest obszarem woli, może więc polegać na współdziałaniu bądź konflikcie. I tu wkracza polityka, której celem jest nie tylko zabezpieczanie obszarów współdziałania między jednostkami, ale także troska o bezpieczeństwo w wymiarze międzynarodowym. Dzięki ujednolicającej strukturze prawa w obszarze ekonomii, polityki i kultury społeczeństwa zachodnie stały się stosunkowo homogenicznymi całościami, w których ludzie przyjęli podobne modele zachowań, co w efekcie sprzyjało współdziałaniu, choć nie usunęło indywidualnych konfliktów. Z tego też powodu konieczne jest prawo, aby chronić społeczny ład przed jednostkami, które go naruszają i burzą.

Także w przestrzeni międzynarodowej wartością najważniejszą staje się bezpieczeństwo. Dzieje się tak w efekcie rozmycia odpowiedzialności za działania zbiorowe oraz zasadniczych różnic etycznych i moralnych; działania zbiorowe stają się areną ujawniającą przede wszystkim dążenie do dominacji i konfliktu. Realizm polityczny odmawia utożsamiania moralnych aspiracji konkretnego narodu z uniwersalnymi prawami moralnymi. Nie negując istnienia moralnego wymiaru działań politycznych, wskazuje, że utożsamienie konkretnego zbiorowego partykularyzmu z uniwersalnym dobrem jest po pierwsze błędne, a po drugie prowadzi także do eskalacji konfliktów. Bezpieczeństwo można więc zapewnić tylko poprzez siłę, a warunki dla trwałego bezpieczeństwa tworzone są przez system równowagi, który zniechęca wszystkie strony do przyjmowania imperialistycznej polityki. To właśnie pojęcie równowagi sił stało się pojęciem centralnym dla późniejszego realizmu strategicznego Thomasa Schellinga.

4. Neorealizm i realizm strategiczny – Kenneth Waltz, Thomas Schelling

Niezależnie od swych słabszych stron *Polityka między narodami* Hansa Morgenthaua stała się klasyczną pozycją, określającą dominujący w pokoleniu powojennym sposób teoretycznego myślenia o stosunkach międzynarodowych. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych rozwinęły się jednak także nowe metody ilościowych badań. Popularność zdobyła

teoria gier. Okres zimnej wojny wykazał, że naprzeciwko siebie stanęły nie tyle państwa, co bloki państw. Rywalizowały ze sobą nie, jak twierdził Morgenthau, narody, ale bloki militarne i polityczne. Ponadto w latach siedemdziesiątych wzrastała rola organizacji międzynarodowych. Giganci przemysłowi zaczęli przekraczać państwowe granice i tworzyć pierwsze międzynarodowe korporacje. Waluta, podatki, przepływy finansowe, polityka ekonomiczna i bezpieczeństwo przestały zależeć od autonomicznej woli państw. I choć siły zbrojne nadal uważano za narodowe, to także tu nastąpiło daleko idące ujednolicenie, zarówno ze względu na współpracę w ramach NATO, jak i Układu Warszawskiego oraz ze względu na specjalizację produkcji zbrojeniowej, która wiązała się z podziałem pracy także w tej dziedzinie. Poszczególne państwa zaczęły koncentrować się na określonym typie uzbrojenia, inne zaś kupowały je u sojuszników. Rozwój ten prowadził do zakwestionowania realizmu i wzmocnienia myślenia idealistycznego, które zostało określone mianem neoliberalizmu albo pluralizmu. Akceptując główne założenia realizmu, czołowi pluraliści, tacy jak Robert Keohane oraz Joseph Nye, zaproponowali pojęcie współzależności jako centralną kategorię ich teorii.

W odpowiedzi na nadzieje związane z rozwojem współpracy międzynarodowej, instytucji oraz prawa międzynarodowego Kenneth Waltz sformułował nową koncepcję realizmu, nawiązującą do założeń i twierdzeń Hansa Morgenthaua. W swej książce *Theory of International Politics*, opublikowanej w 1979 roku, zbudował teorię, która została określona mianem neorealizmu. Waltz odszedł w niej od pojęcia ludzkiej natury i zbudował teorię stosunków międzynarodowych w sposób analogiczny do mikroekonomii. Porównywał graczy międzynarodowych do firm rywalizujących na rynku wewnętrznym. Z jego analiz wyłonił się obraz systemu międzynarodowego, w którym państwo zajmowało określone miejsce w relacji do innych elementów, tylko częściowo zależne od sposobu, w jaki ono samo artykułowało własne interesy. Stworzył w ten sposób systemowe i strukturalne podejście do wyjaśniania stosunków międzynarodowych.

Według Waltza zachowanie podmiotów politycznych mogło zostać wytłumaczone przez ograniczenia, jakie nakładał na ich zachowanie system międzynarodowy. Struktura systemu międzynarodowego była zdaniem Waltza kształtowana przez trzy elementy:

1. Reguła porządkująca system międzynarodowy – polityczny porządek wewnętrzny państwa – opierał się na zasadzie hierarchii władzy. Porzą-

dek międzynarodowy pozostał natomiast anarchiczny, pozbawiony władzy zwierzchniej, opierał się więc z konieczności na zasadzie równowagi sił.

2. Zasada różnicowania elementów systemu – przy czym podstawowymi elementami systemu pozostawały państwa. Waltz uznawał wprowadzić pozapaństwowe podmioty stosunków międzynarodowych, ale uważał je za słabe i w gruncie rzeczy zależne od dominujących podmiotów państwowych.

3. Dystrybucja możliwości i siły pomiędzy jednostkami – związana z rozkładem potęgi w systemie międzynarodowym.

Dla Waltza te trzy elementy powinny wyjaśniać istotne zachowania jednostek w systemie międzynarodowym, który należało traktować jako grę o sumie zerowej. Stawką stała się więc nie tyle walka o potęgę, co obserwacja dystrybucji możliwości oraz sił państw. Waltz podkreślał przy tym konieczność badań empirycznych nad systemem światowym, badań, które testowałyby hipotezy badawcze, poddając je weryfikacji oraz falsyfikacji.

Dla realistów celem, do jakiego państwa powinny dążyć, jest równowaga sił. Sytuacja równowagi nie dopuszcza dominacji jednego z krajów, a więc sprzyja zachowaniu bezpieczeństwa. Wątki związane z bezpieczeństwem i równowagą systemu międzynarodowego, ujętego jako całość, zostały rozwinięte przez kontynuatorów tego kierunku. Obok Waltza aktywnym nowym teoretykiem realizmu okazał się Thomas Schelling. Jako zwolennik realizmu strategicznego przyjmował on większość założeń klasycznego realizmu. Oparł swe rozważania na pojęciu suwerenności i pozytywizmie prawniczym, krytykował ideę praw człowieka, uznawał przestrzeń międzynarodową za obszar anarchii oraz rywalizacji i permanentnego konfliktu. Akceptował również założenie Morgenthaua, iż przestrzeń międzynarodową wyznacza dążenie do dominacji, a kluczem do sukcesu w tej dziedzinie staje się potęga narodowa. Odrzucił jednak, podobnie jak Waltz, antropologiczne założenie mówiące o naturze ludzkiej i wykorzystał osiągnięcia najnowszej nauki – w przypadku realizmu strategicznego była to teoria gier.

Realizm strategiczny, skupiając się na empirii i komparatystyce, na plan pierwszy swoich rozważań wysuwał proces podejmowania decyzji, uwzględniając przy tym najnowsze wyniki badań w zakresie teorii gier. Schelling podobnie jak Morgenthau zwrócił uwagę nie tyle na wojnę jako ostateczną rozgrywkę, co na sposób podejmowania decyzji o wojnie i pokoju. Wskazał w ten sposób dyplomację jako sposób uzyskiwania

bezpieczeństwa międzynarodowego poprzez system szachowania strony przeciwnej. Zadaniem dyplomacji było z tej perspektywy wytwarzanie sytuacji, w której jedyną racjonalną decyzją drugiej strony pozostawałaby decyzja o pokoju. Jego zdaniem podstawowym narzędziem dyplomacji jest „groźba” jako mechanizm instrumentalnego i racjonalnego sposobu odstraszenia potencjalnego rywala. Według Schellinga sfera stosunków międzynarodowych jest przy tym wolna od wyborów moralnych i ma charakter czysto techniczny. Jak sam mówi: „Dyplomacja jest targowaniem się [...]. Można się targować w sposób uprzejmy bądź grubiański [...] w grę musi wchodzić jakiś wspólny interes, choćby tylko uniknięcie wzajemnego zniszczenia [...]”⁷². Należy zatem rozbudowywać armię i używać jako argumentu groźby jej użycia.

Różnice pomiędzy realizmem strategicznym i realizmem klasycznym są znaczące. Wymuszanie to metoda nakłaniania przeciwnika do zrobienia tego, czego chce dane państwo, bez użycia brutalnej siły. W tego typu podejściu rdzeń normatywny jest drugorzędny i niepoddawany analizie, choć oczywiście w tle nadal pozostaje idea bezpieczeństwa. Przyczyny tego, jak powinni się zachowywać gracze, także nie zostają przez Schellinga do końca zbadane. Traktowani są bowiem nie tyle jako przedstawiciele zbiorowości, co jak racjonalne jednostki, biorące udział w negocjacjach. Wartości, takie jak potęga narodowa i prestiż, które badali klasyczni realści, zostają praktycznie pominięte, gdyż kwestia równowagi sił zostaje zdefiniowana na nowo w kontekście zastraszania i możliwości użycia broni jądrowej.

Koncepcja Schellinga wyrasta więc z potrzeby realistycznej analizy sytuacji, ale wynik tej analizy ewoluuje pod wpływem zimnej wojny, w której dwa państwa zdecydowanie dominują nad pozostałymi, stając się głównymi graczami na arenie międzynarodowej. Zdaniem Schellinga broń jądrowa nie tylko wpłynęła na modyfikację systemu międzynarodowego i wprowadzenie modelu dwubiegunowości, ale także przyczyniła się do stabilizacji nowego poziomu równowagi sił. System dwubiegunowy jest przy tym zdaniem Schellinga lepszy niż system jedno- lub wielobiegunowy, gdyż jest bardziej przewidywalny. Podmioty zostają bowiem jasno zdefiniowane, ich działania połączone z odpowiedzialnością za ład

⁷² T. Schelling, *Diplomacy of Violence*, [w:] *The Strategy of Conflicts*, Harvard University Press, Cambridge MA 1980, s. 168.

światowy zmniejszając realne ryzyko wojny. Ponadto system odstraszenia jest skuteczny, gdy mniej mocarstw bierze udział w jego tworzeniu.

Dobrze widać język, a zatem i wartości, do jakich odwołuje się neo-realizm oraz realizm strategiczny na przykładzie debaty wokół rozszerzenia NATO po zakończeniu zimnej wojny. Realisci poróżnili się tutaj z neorealistami oraz realistami strategicznymi. Realisci twierdzili, że rozszerzenie NATO zwiększy bezpieczeństwo w regionie; neorealisti oraz realisci strategiczni, że podważy układ zimnowojenny. W sferze wartości obydwie stanowiska odwoływały się do bezpieczeństwa państwowego. Obie szkoły używały przy tym języka takiego, jak: „niebezpieczeństwo”, „ryzyko”, „odstraszenie”, „wiarygodność” itd. Różniły się jednak w kwestii oceny okoliczności rozszerzenia NATO. Dla realistów był to wzrost siły i potencjału własnego sojuszu, dla neorealistów oraz realistów strategicznych⁷³ – zachwianie systemu równowagi i naruszenie układu dwubiegunowego. Wśród argumentów neorealistów o nieuchronności rozpadu NATO znalazła się opinia Johna Mearsheimera, że sojusz był przede wszystkim manifestacją bipolarnego rozkładu sił w Europie i to równowaga sił (NATO – Pakt Warszawski), a nie samo istnienie sojuszu, było kluczem do utrzymania stabilności na kontynencie w czasie zimnej wojny. Zgodnie z teorią sojuszu powinna więc nastąpić dezintegracja NATO, gdyż bez zagrożenia pakt pozostawał niczym roślina bez wody, musiał obumrzeć, pytanie tylko, jak szybko.

Zwolennicy neorealizmu Waltza oraz realizmu strategicznego Schellinga podkreślali, że państwa wywierają presję na całość stosunków międzynarodowych, którą można określić mianem systemu. System ten ogranicza wybory, których mogą dokonywać rządy państwowe. Zanika w ten sposób znaczenie „ludzkiej natury” czy motywów, którymi kierują się politycy, rośnie znaczenie systemu stosunków międzynarodowych, pojętych jako współzależna całość. Takie stanowisko wzbudziło debatę pomiędzy (neo-)realistami i (neo-)liberałami na kolejny poziom. Nie dotyczył on już natury ludzkiej czy moralności, ale tego, na ile zachowania państw mają charakter anarchicznej walki o własną pozycję w systemie (neorealizm), na ile zaś są modelowane przez instytucje międzynarodowe, które organizują współdziałanie podmiotów (neoliberalizm). Zasadniczo więc różnica stanowisk, wyrażająca się w sporze realizm–idealizm, pozostała

⁷³ Zob. K.N. Waltz, *Structural Realism after the Cold War*, „International Security” 2000, vol. 25, no. 1, s. 5–41.

ta sama. Dla realistów polityka, a także konflikty pomiędzy wspólnotami politycznymi pozostawały nieusuwalne. Dla idealistów celem pozostała eliminacja konfliktów poprzez rozwój prawa międzynarodowego oraz instytucji międzynarodowych.

5. Wielobiegunowy ład światowy – Chantal Mouffe

Kolejny powrót do realistycznej teorii stosunków międzynarodowych miał miejsce na przełomie XX i XXI wieku, kiedy podjęto dyskusje na temat ładu światowego, jaki wyłaniał się po 1989 roku. Upadł system dwubiegunowy, a odpowiedzialność za ład światowy spadła na jedyne światowe mocarstwo – Stany Zjednoczone. Niosło to nadzieje, ale także obawy związane ze światową hegemonią, niezrównoważoną przez inną polityczną siłę. Zwolenniczką systemu wielobiegunowego okazała się wówczas Chantal Mouffe. Z pozycji neomarksistowskich argumentowała na rzecz pluralizmu i wielobiegunowości w stosunkach międzynarodowych.

Mouffe opowiedziała się za przywróceniem agonicznego wymiaru współczesnej polityce. Nawiązując do teorii Carla Schmitta, według którego polityczność opiera się na różnicy pomiędzy przyjacielem i wrogiem, dowodziła, że przyjęcie innych założeń prowadzi do zastąpienia polityki przez moralność. Tymczasem Mouffe pozostała zwolenniczką radykalnego pluralizmu. Wyrazem hegemonii wewnętrznej było jej zdaniem prawo, hegemonia w relacjach zewnętrznych wyrażała się poprzez dominację Stanów Zjednoczonych. Obie formy dominacji były według niej niepożądane. Nie można było wprawdzie usunąć hegemonii, ale można było zastąpić ją pluralizmem, zarówno wewnętrznym, jak i zewnętrznym. Naruszenie modelu odwołującego się do konfliktu doprowadziło jej zdaniem do wielu niepokojących, a nawet niebezpiecznych konsekwencji. Reakcją na dominację powszechnej zgody, konsensusu i nieujawniania konfliktów w wymiarze wewnętrznym stał się prawicowy populizm. W wymiarze zewnętrznym natomiast pseudouniwersalistycznej hegemonii Stanów Zjednoczonych towarzyszył terroryzm i ogólnoswiatowy chaos.

Podobnie jak Schmitt i następujący po nim realisci, Mouffe krytykuje ideę praw człowieka. Uważa, że nie ma czegoś takiego jak emancypacja człowieka w ogóle, można mówić jedynie o emancypacji grup społecznych. Realizuje się wówczas równość jako zasada. O ile prawica jej zda-

niem opowiada się za wolnością, o tyle lewica – za równością, przy czym równość ta dotyczy wszystkich grup, które domagają się głosu w przestrzeni politycznej, i polega na wspieraniu grup słabszych. Ten mechanizm można przenieść na relacje międzynarodowe. Jednobiegunowy świat został pozbawiony elementarnej równości podmiotów stosunków międzynarodowych. Należy więc wzmacniać podmioty słabsze, dążąc do wytworzenia łań wielobiegunowego oraz równowagi sił.

Trzeba przy tym zaznaczyć, że do konstatacji zgodnych z przesłaniem realizmu politycznego Mouffe dochodziła z zupełnie odmiennych pozycji, wychodząc mianowicie od neomarksizmu. W klasycznym liberalizmie podmiotem polityki była jednostka. W marksizmie była to klasa. Obydwa te podmioty rozumiane były na sposób esencjalistyczny. Tymczasem w projekcie radykalnej demokracji oraz łań wielobiegunowego Mouffe nie ma stałego podmiotu. Od liberalizmu różni się to ujęcie tym, że nie uznaje jednostek za podmiot polityki, podmiotem polityki są zbiorowości; jednak wbrew założeniom marksizmu czy nawet klasycznego realizmu zbiorowości nie są stałe, przekształcają się i ewoluują, tworząc znacznie więcej kolektywnych tożsamości niż klasy czy narody: rasa, płeć problemy życia i śmierci oraz problemy środowiska mogą stać się źródłem antagonizmów oraz zbiorowych tożsamości. Podobnie zmieniają się podmioty porządku międzynarodowego – tworzą koalicje, sojusze, chwilowe związki i trwalsze przymierza, nie pozwalając się uchwycić poprzez esencjalistyczne formy. Powracając do Schmittowskich inspiracji, Mouffe stwierdza, iż zbiorowe tożsamości powstają poprzez skonstruowanie opozycji my–oni. To, kim są oni, nie redukuje się do problemu klasowego. Uznanie tożsamości zbiorowych było zdaniem Mouffe osiągnięciem marksizmu w stosunku do jednostkowej ontologii liberalizmu. Jednak projekt radykalnej demokracji oraz łań wielobiegunowego odchodzi od koncepcji klasy i kieruje się ku antagonizmowi elementarnemu i antyesencjalistycznemu.

Mouffe nie uznaje również uniwersalnych podmiotów zbiorowych takich jak ludzkość. Jej zdaniem projekt marksistowski w wymiarze, w którym głosił koniec klas i nadejście epoki uniwersalnego internacjonalizmu, okazał się projektem martwym. W debacie pomiędzy kosmopolitami, którzy uznali, że skoro problemy dotyczące ludzi mają wymiar globalny, to również polityka powinna mieć wymiar globalny, a zwolennikami idei suwerenności, którzy horyzontem wszelkich politycznych działań czynią

państwo narodowe, Mouffe przyjmuje pozycję pośrednią, co także zbliża ją do neorealistów. Nie ma według niej i nie może być demokratycznej władzy na poziomie całego globu. Mouffe wskazuje duże regionalne bloki państw jako centra przyszłej wielobiegunowej polityki międzynarodowej. Tylko wielobiegunowość i pluralizm mogą bowiem tworzyć alternatywę dla hegemonii. Wprawdzie każdy porządek jest hegemoniczny, ale można częściowo uniknąć problemów związanych z hegemonią poprzez pluralizację ośrodków władzy.

W ten sposób problem hegemonii, zarówno na poziomie państwowym, jak i globalnym, ma podobny charakter: przesądza o nim dominacja jednego hegemonu, jednego ośrodka władzy. W przypadku porządku międzynarodowego są nim Stany Zjednoczone. Ich dominacja aktywizuje przeciwników, narasta fala antywładzy, tworząc terrorystyczną sieć. Odejście od polityki zbudowanej na równowadze sił pomiędzy równorzędnymi podmiotami umożliwia hegemonię nie tylko konkretnego państwa, ale także jego prawa, które zaczyna być traktowane jako prawo powszechnie ważne, określane mianem „praw człowieka”, i także stanowi narzędzie hegemonii. Następuje dzięki temu zatarcie granicy pomiędzy wojną, która byłaby starciem równorzędnych podmiotów, a działaniem policyjnym wymierzonym przeciwko tym, którzy naruszają wewnętrzny ład hegemonu. Mouffe krytykuje w ten sposób ideę i praktykę praw człowieka. Uznanie prawa konkretnej wspólnoty politycznej za uniwersalne powoduje określenie innych praw jako złych oraz przededefiniowanie polityki w języku moralnym. Ze złymi wrogami nie wchodzimy już w walkę, gdyż nie traktujemy ich jako prawomocnych przeciwników. W wymiarze międzynarodowym wyrazem takiej moralizatorskiej postawy jest kruczata przeciw „osi zła”. Mouffe nie proponuje przy tym odejścia od praw człowieka, wskazuje jednak, iż należy w innych kulturach poszukiwać praktyk, które pełniłyby podobną funkcję. Proponuje zatem wielość również prawomocnych interpretacji określonych rozwiązań praktycznych⁷⁴.

Wyjście z pułapki jednobiegunowej hegemonii Mouffe widzi w dowartościowaniu słabszych podmiotów stosunków międzynarodowych w taki sposób, aby zrównoważyły wspólnie pozycje hegemonu. Belgijska filozof jest zwolenniczką zacieśnienia współpracy politycznej w różnych

⁷⁴ Zob. Ch. Mouffe, *Polityczność*, tłum. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

regionach świata, czego przykładem może być Europa. Dostrzega możliwość współpracy w regionie nie poprzez prawne dokumenty, ale współpracę „od dołu” samych społeczeństw. Jeśli zasady większościowego głosowania nie da się wcielić dla wszystkich państw, powinna zdaniem Mouffe zacząć obowiązywać przynajmniej w państwach gotowych na głębszą integrację. Pragnie ona Europy, która stałaby się elementem tworzącym wielobiegunowy światowy łań. Nie zmierza w stronę Europy postnarodowej, realizującej model kosmopolityczny, czy Europy pojętej jako superpaństwo. Europa jej zdaniem powinna się stać biegunem wielobiegunowego łańu, wzmacniając pluralizm i wielośrodkowość władzy. Wymuszona uniwersalizacja zachodniego modelu, zamiast przynosić pokój i dostatek, prowadzi bowiem do krwawej reakcji ze strony tych, których kultura jest poprzez westernizację niszczone⁷⁵.

W swoich pismach dotyczących kwestii łańu międzynarodowego Mouffe nawiązuje do nieznanych wcześniej tekstów Carla Schmitta z lat pięćdziesiątych i sześćdziesiątych, kiedy Schmitt rozważał możliwości związane z przewidywanym przez niego końcem zimnej wojny. Mouffe powraca do rozważań Schmitta na temat scenariuszy, które mogły zastąpić łań zimnowojenny. Jednym z nich była równowaga pod hegemonią zwyciężskich Stanów Zjednoczonych, ale równowaga ta nie wiązała się z ostatecznym zwycięstwem i zjednoczeniem świata, a z funkcjonowaniem USA jako „światowego policjanta”, nadzorującego, aby żaden ze zbiorowych podmiotów nie zagroził ich dominującej pozycji. Inną możliwością było zapoczątkowanie dynamiki pluralizacji, której efektem byłoby ustanowienie równowagi pomiędzy kilkoma centrami politycznej władzy. Równowaga byłaby globalna, a nie europocentryczna⁷⁶. Do tego modelu przychyliła się Chantal Mouffe. Jej zdaniem projekt kosmopolityczny opiera się na błędnych założeniach, podczas gdy realizacja wizji wielobiegunowej wymaga rozwiązania przede wszystkim kwestii praktycznych. Świat jest wprawdzie głęboko pluralistyczny i naznaczony konfliktem wartości, można jednak odnaleźć wspólne praktyki, które wzmocnione przez rozmaite dyskursy będą równoważyć amerykański porządek⁷⁷.

W ten sposób, wychodząc od zupełnie innych, neomarksistowskich założeń, Mouffe udaje się ożywić i zaktualizować język realizmu politycz-

⁷⁵ *Ibidem*, s. 103.

⁷⁶ *Ibidem*, s. 135.

⁷⁷ *Ibidem*, s. 140.

nego. Okazuje się bowiem, że jedynym remedium na świat terroryzmu i permanentnego zagrożenia jest pokój zbudowany na zasadzie równowagi pomiędzy ośrodkami władzy oraz modelami życia. Zachodni model nowoczesności z instrumentalnym racjonalizmem jest charakterystyczny dla określonej kultury. Społeczeństwo demokratyczne wymaga lojalności swoich obywateli wobec zestawu etyczno-politycznych treści⁷⁸. Nie może jednak żądania takiej lojalności rozciągać na inne wspólnoty polityczne. Ład, do którego dąży Mouffe, nie zostanie uwolniony od konfliktów, jednak równowaga sił zapewni jej zdaniem pewne „kanalizowanie” agresji, jej osadzanie w kontekście ryzyk i zagrożeń⁷⁹. Świat jednobiegunowy wymaga absolutnego oporu, w świecie wielobiegunowym konflikty będą mogły przybierać bardziej moderowane formy: „Oczywiście w świecie wielobiegunowym nadal będą istniały konflikty, ale rzadziej niż w świecie jednobiegunowym będą one przybierać antagonistyczną formę”⁸⁰.

Tak oto Mouffe przechodzi nad kwestią ograniczenia suwerenności, budując nowy model realizmu politycznego, którego podmiotami byłyby bloki państw. Nie rozwiązuje jednak towarzyszącego realizmowi problemu braku autorytetu prawa, przeciwnie – jej argumentacja wskazuje, że właściwie każdy porządek prawny powinien być kwestionowany i podważany, gdyż prawo jest jedynie przejawem dominacji.

6. Krytyka kategorii suwerenności oraz prawo ponadnarodowe

Realizm i neorealizm były krytykowane z różnych perspektyw. Można krytyki te podzielić na dwie zasadnicze grupy: pierwsza z nich, do której zaliczał się na przykład neoliberalizm, krytykowała realizm i neorealizm niejako „od zewnątrz”, czyli wychodząc z odmiennych założeń. Druga grupa podejmowała krytykę „od wewnątrz”, wskazując wewnętrzne napięcia w myśli realistycznej i neorealistycznej. Pierwszy typ krytyki rozwijał się pod wpływem przemian zachodzących w ładzie międzynarodowym,

⁷⁸ *Ibidem*.

⁷⁹ Mouffe buduje koncepcję agonistycznej demokracji, która ma rozładowywać napięcia wewnątrzpaństwowe i przeciwdziałać populistycznym ruchom politycznym.

⁸⁰ *Ibidem*, s. 148.

zwłaszcza zaś pod wpływem europejskiej integracji, drugi wykazywał, iż zasadnicze napięcia wewnętrzne, obecne w realizmie od samego początku, nie pozwalają się rozwiązać. Oprócz tych dwóch głównych grup wyłonił się również trzeci nurt, który wiązał się z modyfikacją pewnych elementów, zarówno w doktrynach filozoficznych zgodnych z realizmem, jak i opozycyjnych względem niego. Taka samokorektura nastąpiła na przykład w odniesieniu do idei ludzkiej natury: od idei tej odeszły bowiem neorealizm, realizm strategiczny, koncepcja Chantal Mouffe i nurty neo-liberalne.

Do sformułowania zasadniczych argumentów „od zewnątrz” przyczynił się rozwój Unii Europejskiej. Wskazano wówczas na zmierzch idei suwerenności, pozytywizmu prawniczego oraz pojawienie się prawa ponadnarodowego. W krytyce „od wewnątrz” wskazywano obecne w realizmie i neorealizmie napięcia, takie jak brak uzasadnienia autorytetu prawa oraz pęknięcie pomiędzy postulowaną równością podmiotów międzynarodowych a stałymi tarciami w walce o hegemonię pomiędzy grupami, zarówno wewnątrz państw, jak i na poziomie międzynarodowym. O ile więc wewnętrzne napięcia miały charakter teoretyczny, to krytyka zewnętrzna formułowana była w odniesieniu do zmian historycznych, zwłaszcza zaś do procesu integracji europejskiej.

Wprawdzie kres idei suwerenności zaczęto przewidywać jeszcze przed II wojną światową, jak i przed procesem zacieśniania europejskiej współpracy, jednak argumenty, które się wówczas pojawiły, były powielane przez późniejszych komentatorów⁸¹. Otóż kryzys idei suwerenności wiązano najczęściej z przemianami technologicznymi, które miały doprowadzić do zwiększenia współzależności między państwami i zmiany podmiotów biorących udział w wojnach. Już w połowie XIX wieku niektóre z niemieckich państw można było pokonać koleją w kilkadziesiąt minut. Ta technologiczna innowacja historycznie okazała się niebezpieczna dla autonomii niemieckich państw⁸². Wprowadzenie ruchu lotniczego wzmocniło opozycję pomiędzy ideą autonomii a wzrastającą współzależnością i zdolnością

⁸¹ Kwestię tę zostały szerzej omówione w rozdziale *Prawo ponadnarodowe* w pracy A. Nogal, *Ponad prawem narodowym. Konstytucyjne idee Europy*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2009, s. 309.

⁸² A.S. Milward, *The Frontiers of National Sovereignty*, [w:] *The Future of the Nation State. Essays on Cultural Pluralism and Political Integration*, eds. S. Gustavsson, L. Lewin, Routledge Nerenius and Santérus Publishers, Stockholm 1999, s. 150.

do obrony granic jedynie w szerokich koalicjach. Równolegle do rozwoju środków komunikacji wzrastała bowiem także rola handlowej wymiany międzynarodowej. W sytuacji wzrastającej zależności zarówno od towarów sprowadzanych, jak i od eksportu coraz trudniej było mówić o niezależnej wewnętrznej polityce ekonomicznej, wzrastała rola prawa międzynarodowego, zmieniały się techniczne narzędzia prowadzenia wojny. Po II wojnie światowej procesy te nałożyły się na proces integracji europejskiej, który jednoznacznie wskazywał kres monopolu państwa na stanowienie prawa.

Pojęcie suwerenności odnosiło się więc do dwóch poziomów – pierwszy z nich wyznaczał monopol na stanowienie prawa, drugi – monopol na zawieranie umów międzynarodowych i stanowienie o wojnie i pokoju. Trzeba zauważyć, że pojęcie suwerenności nie opisuje i nie porządkuje już przestrzeni prawnej⁸³. Państwa utraciły suwerenność w wymiarze militarnym – jej miejsce zajęły bloki obronne i współpraca militarna, suwerenność wewnętrzna zaś pojmowana jako monopol na stanowienie prawa ustąpiła miejsca współzależności i pluralizmowi prawnemu, w którym obok prawa państwowego funkcjonuje również prawo ponadpaństwowe.

Rekonstruując historię Europy, należy zauważyć, że jednocześnie z odradzaniem się europejskich państw po II wojnie światowej Stany Zjednoczone w ramach realizacji planów obronnych promowały ideę „Stanów Zjednoczonych Europy”⁸⁴. Beneficjenci planu Marschalla odbudowywali narodowe ekonomie, uznając nałożone nań warunki. A wszystko to miało miejsce w okresie zimnej wojny, kiedy argumenty ekonomiczne miały wymiar nie tylko ekonomiczny, ale i polityczno-obronny.

Równoległa odbudowa państwowości oraz pogłębiająca się integracja były charakterystyczne jedynie dla pierwszego okresu powojennego, dla lat pięćdziesiątych oraz sześćdziesiątych. W tym okresie mogliśmy obserwować zarówno umacnianie europejskich państw, jak i pogłębianie współpracy pomiędzy nimi. Bardzo ważnym czynnikiem stała się ekonomia oraz redystrybucja związana z budową systemów zabezpieczeń społecznych. Tworzyły się państwa dobrobytu. W latach pięćdziesiątych i sześćdziesiątych Karl Deutsch pisał o konieczności otwarcia zachodnich państw, aby

⁸³ N. Walker, *Late Sovereignty in the European Union*, [w:] *Sovereignty in Transition. Essays in European Law*, ed. N. Walker, Hart Publishing, Oxford 2006.

⁸⁴ Nie przez przypadek bowiem preambuła do niemieckiej konstytucji z 1949 roku zawiera odwołanie do polityki prowadzącej do powstania Stanów Zjednoczonych Europy jako jednego z konstytucyjnych celów niemieckiej polityki zagranicznej.

w efekcie skuteczniej rywalizować z blokiem wschodnim w czasie zimnej wojny⁸⁵. Nie można jednak zapominać, że podobne idee legitymizowały jednocześnie dominację Stanów Zjednoczonych w tej części świata.

Klasyczne ujęcie polityki międzynarodowej określało ją jako politykę dotyczącą zagadnień takich jak wojna, obronność czy pokój. Przy rosnącym znaczeniu państwowej administracji, państwowej edukacji, państwowej polityki społecznej oraz ekonomicznej, współpraca międzynarodowa zaczęła dotyczyć także tych kwestii. Integracja europejska rozwijała się na silnych podstawach narodowych. Właściwie do roku 1968 proces wzmacniania państwa narodowego łączył się z procesem integracji europejskiej i był przez nią wzmacniany⁸⁶. Jednocześnie jednak pojawił się pewien poziom pluralizmu prawnego. Prawo europejskie, które było narzędziem koordynacji współpracy, zaczęło się nakładać na prawo państwowe.

W latach sześćdziesiątych narodowe rządy w większości krajów europejskich okazywały się skuteczniejsze w realizacji oczekiwań wyborców niż kiedykolwiek wcześniej, a dokonywana przez państwo redystrybucja wzmacniała pozycję rządów. Różnica wobec okresu międzywojennego była jednak ogromna. Przed wojną państwa demokratyczne miały poważne problemy z rozwarstwieniem społecznym, bezrobociem, napięciami społecznymi, masowymi ruchami społecznymi, co narażało je na rewolucyjne zagrożenia napływające z prawej i lewej strony sceny politycznej. Dopiero koncepcja państwa aktywnego w dziedzinie ekonomii, państwa, którego zadaniem miała być stabilizacja ekonomii oraz działania w sferze makroekonomicznej, połączone z elementarnym zabezpieczeniem społecznym, wpłynęło na uspokojenie sytuacji społecznej. Powstało państwo dobrobytu, czyli państwo zachowujące prywatną własność, ale jednocześnie aktywnie zmniejszające rozwarstwienie społeczne.

Od lat siedemdziesiątych ze względu na zmiany zachodzące w międzynarodowej polityce ekonomicznej (związane z większą liberalizacją rynków) państwa powoli zaczęły tracić samodzielność w kształtowaniu własnej polityki ekonomicznej i społecznej. Wprawdzie politycy nadal obiecywali wyborcom skuteczną politykę makroekonomiczną oraz redystrybucję dóbr, jednak równocześnie tracili coraz bardziej kontrolę nad gospodarką.

⁸⁵ Zob. K. Deutsch, *Nationalism and Social Communication*, The MIT Press, Cambridge MA 1966.

⁸⁶ A.S. Milward, *The Frontiers of National Sovereignty...*, s. 162.

Realizacja celów, do których w tych dziedzinach wyborcy nadal polityków zobowiązywali, stała się możliwa już tylko na europejskim poziomie. W latach siedemdziesiątych po raz pierwszy zaczęto rozpoznawać symptomy kryzysu państwa opiekuńczego, ale idea opieki społecznej pozostała żywa i nadal odgrywa bardzo istotną rolę. Zasadniczy zwrot dokonał się jednak nie tylko na polu ekonomii, co przede wszystkim prawa. Kolejne traktaty wprowadzały cztery swobody: przepływu towarów, usług, kapitału, osób. Państwa traciły w ten sposób prawną kontrolę nad terytorium i granicami; obywatelstwo i migracje, a także polityka ekonomiczna i bezpieczeństwo stały się problemem wspólnotowym i przestały zależeć jedynie od wewnętrznych decyzji państw.

Od lat siedemdziesiątych również znaczenie suwerennych państw zaczęło spadać, czemu towarzyszył wzrost znaczenia instytucji ponadpaństwowych, takich jak na przykład Unia Europejska. Nadwątleniu znaczenia pojęcia suwerenności odpowiadał kryzys władzy w wymiarze wewnętrznym, rozumianym jako samodzielność stanowienia prawa. Pojawiło się bowiem pojęcie prawa ponadnarodowego. Wzorem prawa ponadnarodowego może być prawo europejskie wraz z jego dwiema zasadami: zasadą bezpośredniego stosowania oraz zasadą nadrzędności. Zasada bezpośredniego stosowania głosi, iż prawo europejskie stosuje się nie tylko do państw – sygnatariuszy traktatów, ale także bezpośrednio – do obywateli tych państw. Zasada nadrzędności zaś wskazuje, że w przypadku kolizji prawa państwowego i prawa europejskiego wyższość należy przyznać prawu europejskiemu. Oznacza to, iż uznaje się możliwość równoległego działania wielu porządków prawnych wraz z kolizjami między nimi⁸⁷.

Od 1962 roku w prawie europejskim zaczęła obowiązywać zasada bezpośredniego stosowania. Prawo europejskie, o ile było wystarczająco jasne i precyzyjne, powinno być wedle tej zasady stosowane bezpośrednio wobec obywateli państw członkowskich – stawało się prawem wewnętrznym. Została w ten sposób podważona główna zasada prawa międzynarodowego, wedle której przedmiotem regulacji międzynarodowej są państwa. Klasyczne międzynarodowe prawo publiczne tworzą regulacje pomiędzy państwami, dopiero państwa zaś decydują o tym, czy i w jakim zakresie międzynarodowe ustalenia będą obowiązywać obywateli. Prawo międzynarodowe wiąże państwa pomiędzy sobą – mogą one odpowiadać

⁸⁷ Problematykę tę omawia szerzej praca A. Nogal, *Ponad prawem narodowym. Konstytucyjne idee Europy*, Wydawnictwo ISP PAN, Warszawa 2009.

przed instytucjami międzynarodowymi, a w razie nieprzestrzegania prawa mogą ponosić także sankcje, jednak nie dotyczy to ich obywateli. Obywatele mogą powoływać się jedynie na te prawa, które zostały przez państwo inkorporowane wewnątrz państwowego ładu prawnego. Zasada bezpośredniego stosowania, przyznając jednostkom prawo powoływania się na przepisy prawa europejskiego i dochodzenia wynikających z nich roszczeń przed sądami państwowymi, rozsadzała więc tradycyjne ramy prawne. Od momentu jej wprowadzenia to obywatele mieli egzekwować jednolite stosowanie prawa europejskiego.

Co ciekawe, zasada bezpośredniego stosowania nie została sformułowana wprost w żadnym traktacie, pojawiła się wśród wielu tomów orzecznictwa Europejskiego Trybunału Sprawiedliwości. Autorami rewolucji polegającej na pojawieniu się pierwszych elementów prawa ponadnarodowego okazali się więc sędziowie. Z orzeczenia w sprawie *Van Gend and Loos* wynikało, że prawo wspólnotowe, aby było efektywne i rzeczywiście miało znaczenie ujednolicające w danych sferach, musi mieć również jednolitą wykładnię, uzależnioną nie od prawa wewnętrznego, ale od prawa wspólnotowego⁸⁸. Wskazano wówczas fakt, iż prawo wspólnotowe tworzy autonomiczny system prawny i choć jest stosowane przez sądy krajowe, to jednak jego wykładnia musi być zgodna z porządkiem prawa europejskiego, a nie wedle norm kolizyjnych państw. Stosowanie bowiem wewnętrznej wykładni naruszyłoby jednolitość samego prawa. Prawo europejskie powinno być stosowane jednolicie we wszystkich państwach członkowskich, więc o jego mocy obowiązywania w prawie wewnętrznym również decyduje prawo wspólnotowe. W ten sposób prawo wspólnotowe zostało uznane za bezpośrednie źródło praw i obowiązków dla obywateli, które mogą być dochodzone przed sądami wewnętrznymi oraz instytucjami europejskimi.

Jeszcze bardziej rewolucyjny charakter miała do dziś podawana w wątpliwość zasada nadrzędności prawa europejskiego. W serii orzeczeń od 1964 roku Europejski Trybunał Sprawiedliwości uznał, iż w obszarze objętym regulacjami prawa europejskiego prawo to jest nadrzędne wobec prawa wewnętrznego państw sygnatariuszy. Ponadto, mimo że nie zostało

⁸⁸ Sprawa 26/62, *N.V. Algemene Transport – en Expeditie Onderneming Van Gend & Loos v. Holenderska Administracja Podatkowa*, „Zbiór Orzeczeń 1963”, [w:] *Prawo Wspólnot Europejskich. Orzecznictwo*, red. W. Czapliński, R. Ostriansky, P. Saganek, A. Wyrozumska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001, s. 33.

to sformułowane wprost, Trybunał wskazał, iż to on jest właściwy do określania obszaru zastosowania prawa europejskiego. Oznaczało to, że w przypadku konfliktu z prawem państwowym państwowe sądy powinny stosować prawo europejskie, nie krajowe. Rozumowanie w wyroku sprawy *Costa v. ENEL* uwidoczniło, że doktryna nadrzędności, po raz pierwszy z taką ostrością wyrażona, mogła zakładać przekazanie suwerenności. Poprzez stwierdzenie, iż europejskie prawo wspólnotowe tworzyło nowy i niezależny porządek prawny, Europejski Trybunał Sprawiedliwości odrzucał wszelkie zewnętrzne odniesienia, związane z procesem stanowienia tego prawa. W ten sposób Trybunał ten wskazywał Europejską Wspólnotę jako autonomiczne suwerenne źródło prawa.

„Państwa, ustanawiając na czas nieokreślony Wspólnotę wyposażoną we własne instytucje, w osobowość i zdolność prawną, w zdolność do występowania we własnym imieniu w obrocie międzynarodowym, a w szczególności w rzeczywiste uprawnienia władcze, wynikające z ograniczenia kompetencji i przeniesienia uprawnień z tych państw na Wspólnotę, ograniczyły, jakkolwiek w wąskich dziedzinach, swoje suwerenne prawa i stworzyły w ten sposób system prawa mający zastosowanie do nich samych oraz do pochodzących z nich jednostek”⁸⁹.

Takie orzeczenie niosło ze sobą dwa przesłania: pierwsze z nich wskazywało nadrzędność prawa europejskiego w sytuacji, gdyby zaistniał konflikt pomiędzy dwoma porządkami prawnymi: wewnętrznym porządkiem państwowym oraz prawem europejskim. Drugie przesłanie ukazywało nie tylko wyższość, ale także autonomiczność europejskiego porządku prawnego, które miało swe źródło w suwerennych prawach przekazanych ustawodawcy europejskiemu przez państwa członkowskie.

Obserwując dorobek prawa europejskiego, jego wzrastające znaczenie można byłoby dojść do wniosku, że kompetencje państw kurczyły się, a ich miejsce zajmowała ponadpaństwowa struktura. Taka interpretacja, choć może na gruncie analizy orzecznictwa uzasadniona, byłaby z perspektywy politycznej nieco myląca. Władza zwana w odniesieniu do państwa ustawodawczą nie zmieniała bowiem swojego charakteru. Państwa pozostały związane swoją wolą wyrażoną w traktatach. Na mocy umowy pomiędzy stronami podporządkowywały się prawu, które było efektem ich

⁸⁹ Wyrok Trybunału Sprawiedliwości z 15 lipca 1964 r. w sprawie 6/64 *Flaminio Costa v. ENEL*.

własnej woli. Jednocześnie realna władza pozostała w rękach państw, choć także władza państwowa ulegała stopniowemu osłabieniu.

Jednocześnie z nadwątleniem suwerenności przez prawo europejskie postępowała jurydyzacja oddolna. W ramach przekształceń spowodowanych przez procesy globalizacji władza przechodziła częściowo w ręce korporacyjnych trybunałów, instytucji ustanawiających regulacje techniczne itp. Na skutek rozwijającego się rynku: jego deregulacji, stosunkowo niskich podatków, coraz bardziej płynnego rynku zatrudnienia, aktywność produkcyjna często zmieniała lokalizację, co kierowało podmioty ku regulacjom sektorowym, a nie terytorialnym. Ponadto nastąpiła prywatyzacja wielu publicznych usług.

Procesy integracyjne i nakładający się na nie proces globalizacji prowadziły do powstawania nowego typu politycznej wspólnoty, nie była to ani dobrze opisana konfederacja, w której podmiotami pozostałyby państwa narodowe, które współdziałałyby w określonych ramach realizowanych wspólnie celów, ani federacja typu państwowego, w której wszelkie suwerenne kompetencje przynależałyby władzy centralnej przy pozostawieniu określonego zakresu autonomii polityce lokalnej.

Wszystkie te zmiany (proces integracji europejskiej, powstanie prawa ponadnarodowego, poszerzanie znaczenia prawa „obok-państwowego”) prowadziły do licznych naruszeń suwerenności prawnej i do powstania pluralizmu prawnego. Przez pluralizm prawny rozumie się taką sytuację, w której państwo nie posiada wyłączności na rozstrzyganie spornych kwestii prawnych. Podmiotami zaczynają być także instytucje ponadpaństwowe i pozapaństwowe. Wraz z nimi pojawia się problem translacji pomiędzy stronami, którymi są państwa, a innymi podmiotami⁹⁰. Pluralizm prawny, w którym uznaje się wiele podmiotów za uprawnionych do prowadzenia prawnej debaty, oznacza kres hierarchicznej struktury, którą wieńczyło państwo, a ostateczność wszelkich rozstrzygnięć na poziomie państwowym opisuje i uzasadnia idea suwerenności.

Cechą charakterystyczną nowego typu relacji prawnych jest także zanik podziału na podmioty publiczne i prywatne. Zarządzanie sferą publiczną nie ogranicza się do jednego typu podmiotów. Nowy typ relacji prawnych w sferze publicznej ma charakter niehierarchiczny i opiera się także na pozaprawnych metodach postępowania, jak: perswazja, negocjacje z prywatnymi i publicznymi podmiotami, dochodzenie do porozumień.

⁹⁰ J.H.H. Weiler, *The Constitution of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1999, s. 270.

Klasyczny model procesu tworzenia prawa miał charakter hierarchiczny. Niezależnie bowiem od sposobu powoływania władzy (demokratyczny lub inny) władza działa poprzez prawo odgórnie. Nowy typ relacji prawnych odwołuje się do odmiennych zasad postępowania i nastawiony jest na inicjatywy oddolne. Jego cechami charakterystycznymi są: woluntaryzm (cele regulacji działań nie są formułowane w wiążący sposób, instrumenty prawne mają raczej łagodny charakter, treścią, która wypełnia te nieostre ramy, są samodzielne działania podmiotów prywatnych i publicznych), subsydiarność (zmiany są określane i precyzowane oddolnie, autonomia podmiotów oraz państw zasadniczo nie jest naruszana), otwartość (poszerzanie wiedzy i wzajemne uczenie się podmiotów oraz państw poprzez standaryzację wiedzy, dzielenie doświadczeń, dyskusję na temat celów i ich stopniowe dookreślanie, budowanie ram czasowych i rozliczanie z osiągniętych postępów).

7. Wewnętrzne napięcia teorii realistycznej oraz brak autorytetu prawa

Niezależnie jednak od krytyki „od zewnątrz”, w której wskazywano nieaktualność realizmu politycznego w odniesieniu do kwestii takich jak suwerenność zewnątrz (wolność zawierania sojuszy) i wewnętrzna (wolność stanowienia prawa), realizm krytykowany był także „od wewnątrz”. Wewnętrzne napięcia wskazywały brak autorytetu prawa oraz pęknięcie pomiędzy ujęciem podmiotów stosunków międzynarodowych, z jednej strony – jako równych stron, z drugiej zaś – jako przejawu stosunków siłowych zarówno wewnątrz państw, jak i w relacjach międzynarodowych.

W odniesieniu do braku autorytetu prawa argument ten, wskazywany od samego początku rozwoju realistycznej teorii, zaczynał nabierać coraz większego znaczenia. Prawo powinno być stosowane przez ludzi z własnej nieprzymuszonej woli, a nie tylko na skutek strachu przed sankcją; poszerzała się także społeczna świadomość, iż w wielu przypadkach niesprawiedliwe prawo nie powinno być stosowane, przeciwnie – wymaga nieposłuszeństwa wobec prawa, zwanego nieposłuszeństwem obywatelskim⁹¹.

⁹¹ Konieczność stosowania nieposłuszeństwa obywatelskiego głosili tacy filozofowie jak na przykład John Rawls i Ronald Dworkin.

Z napięciem, jakie w realizmie tworzy się pomiędzy prawem ujętym jako nieuwarunkowana wola suwerena a społecznym przyzwoleniem na porządek prawny, zmagał się już Carl Schmitt. Nieuwarunkowanej woli suwerena odpowiadało Schmittowskie pojęcie decyzji. Społeczne przyzwolenie na określone prawo, zbiór praktyk i zwyczajów, tradycyjny model życia także zostały uwzględnione przez niemieckiego jurystę. Schmitt wprowadził na ich określenie termin „absolutna konstytucja”, który oznaczał konkretny sposób istnienia, samoistnie dany każdej istniejącej wspólnotie politycznej. Napięcia tego nie udało się późniejszym teoretykom realizmu usunąć. Wskazywali oni coraz bardziej na przemoc i hegemonię jako źródło jedności, tym bardziej podając w wątpliwość zasadę przyzwolenia na prawo, kwestię zgody, której towarzyszyłby czerpany z zewnętrznych wobec władzy źródeł, autorytet prawa, oddzielający prawo słuszne i sprawiedliwe od tego, którego nie należy, a czasem nawet nie wolno przestrzegać.

Kolejnym napięciem, którego nie udało się w realizmie politycznym usunąć, było napięcie pomiędzy ujmowaniem podmiotów stosunków międzynarodowych jako równych a wskazywaniem na hegemoniczne stosunki siłowe zarówno w odniesieniu do ładu wewnętrznego, jak i zewnętrznego. Od Thomasa Hobbesa tradycja realistyczna traktowała zarówno obywateli jako równych, jak też państwa jako równe pomiędzy sobą. Kluczem owego zrównywania była zdolność do zabijania (jednostek przez jednostki) i do prowadzenia wojen (przez państwa). Jednak już Carl Schmitt wprowadził zasadę nierówności i hegemonii jako źródła ładu wewnętrznego. Hans Morgenthau poszerzył zakres stosowania zasady hegemonii jako zasady fundującej porządek ze stosunków wewnętrznych na międzynarodowe. Zarówno przestrzeń wewnętrzną wspólnoty politycznej, jak i zewnętrzna została uznana za obszar walki o hegemonię. Podobnym szlakiem argumentacji podążyła Chantal Mouffe. W efekcie – realiści uzyskali całkowicie nieprzejrzysty obraz stosunków wewnętrznych i zewnętrznych. Wewnętrzna walka o hegemonię nałożyła się bowiem na walkę o hegemonię międzynarodową. Siły wewnętrzne – na przykład mniejszościowe, mogły wchodzić w strategiczne sojusze z siłami dominującymi w innych państwach. Obraz stosunków, który miał być przez tę teorię uproszczony i sprowadzony do relacji pozwalających się opisać, a opisy te zweryfikować i sfalsyfikować, prowadził do całkowitego chaosu, który wyzwał jedynie siły dalszych podziałów i rozdziałów, sojuszy i niejawnych podskórnych działań i niewidocznych przegrupowań, powodujących coraz dalszą fragmentację wewnętrzną i wzmaganie potencjału agresji.

Rozdział III

Idealizm polityczny w stosunkach międzynarodowych

Celem tego rozdziału jest przedstawienie na wybranych przykładach teoretycznych roli praw człowieka w stosunkach międzynarodowych z perspektywy idealistycznych i liberalnych teorii sprawiedliwości. Zadanie to będziemy realizowali w następujących krokach. Najpierw scharakteryzujemy idealizm w stosunkach międzynarodowych, pokazując jego najważniejsze cechy: indywidualizm, racjonalność, optymizm. Podstawową koncepcją normatywną, którą poddamy analizie w ramach idealistycznej interpretacji praw człowieka w stosunkach międzynarodowych, będzie kosmopolityzm (1). Pokażemy rozwój tej myśli od starożytności do czasów współczesnych na wybranych koncepcjach: stoickiej (2) i kantowskiej (3), które stanowią główne źródło inspiracji dla różnych współczesnych podejść liberalnych do regulacji stosunków międzynarodowych. Czterech autorów i ich teorie odgrywają tutaj najważniejszą rolę: Habermasa postnarodowa idea konstytucjonalizacji prawa, Helda koncepcja demokracji kosmopolitycznej, Rawlsa prawo ludów oraz Nussbaum idea uprawnień (4). Wszystkie one u swoich podstaw odwołują się do ochrony praw człowieka w przestrzeni międzynarodowej. Prześledzimy, w jaki sposób ujęcia te definiują prawa człowieka, jaki mają one w tych teoriach status i jaką pełnią funkcję. Następnie dokonamy analizy relacji między prawami człowieka a ideą globalnego obywatelstwa (5), aby na końcu dokonać podsumowania, wskazując problemy z idealistyczną wersją praw człowieka w wymiarze międzynarodowym (6).

1. Idealizm polityczny⁹²

Idealizm polityczny jako jeden ze współczesnych nurtów w teorii stosunków międzynarodowych powstał na początku XX wieku i miał ścisły związek z wybuchem I wojny światowej. Była to pierwsza wojna o globalnym zasięgu. Aby zmobilizować do walki wszystkie dostępne siły, trzeba było stworzyć odpowiednią, przemawiającą do ludzi ideologię, która przeciwstawiałaby się dotychczasowemu dziewiętnastowiecznemu nacjonalistycznemu światopoglądowi, przez który świat znalazł się w ogniu walki. Jedną z osób, które miały wizję lepszego, powojennego świata, był ówczesny prezydent Stanów Zjednoczonych Thomas Woodrow Wilson. Aby przekonać naród amerykański do wzięcia udziału w wojnie, argumentował on, że nie będzie to wojna jedyne w interesie USA, ale że będzie ona w interesie całego świata. Jej celem jest bowiem uczynić świat bezpieczniejszym i bardziej demokratycznym. Cel ten zaś można osiągnąć poprzez stworzenie nowego ładu międzynarodowego. Według Wilsona miał to być świat bez autokracji i militarizmu. Światowy pokój opierający się jedynie na równowadze sił. Państwa miały dysponować tylko takimi siłami, aby zapewniały im one bezpieczeństwo wewnętrzne, czyli miały stanowić bardziej rodzaj policji niż prawdziwego wojska. Swoją czternastopunktowy program zaprezentował on 8 stycznia 1918 roku w przemówieniu do Kongresu. Zgodnie z tymi zasadami pokój zależy od rozprzestrzenienia demokracji. Państwa powinny być oceniane według tych samych kryteriów etycznych co jednostki, a w interesie narodu leży stosowanie się do uniwersalnego systemu prawa międzynarodowego. Wzywał on również do odrzucenia tajnej dyplomacji, do poddawania umów publicznej ocenie, do zniesienia barier dla wolnego handlu i wolności żeglugi na morzach. Postulował redukcję uzbrojenia oraz zasadę samostanowienia narodów, a także powołanie ogólnego zrzeszenia narodów, gwarantującego wszystkim państwom nienaruszalność terytorialną, czyli utworzenie Ligi Narodów.

Idealizm Wilsona polegał zatem na przekonaniu, że dzięki racjonalnej i dobrze pomyślanej organizacji międzynarodowej można położyć kres wojnom i osiągnąć bardziej trwały pokój światowy. Idealizm ten w przeciwieństwie do realizmu politycznego wierzył, że możliwe jest ograniczenie

⁹² Ta część opracowania jest zmodyfikowaną wersją hasła *Political Idealism*, zob. R. Wonicki, *Political Idealism*, [w:] *Encyclopedia of Global Justice*, ed. D.K. Chatterjee, Springer 2011.

działań państw i polityków poprzez podporządkowanie ich odpowiednim organizacjom międzynarodowym oraz prawu międzynarodowemu. W ten sposób prawo silniejszego i partykularny interes polityczny, realizowany wcześniej często przy pomocy wojska i siły, mógłby zostać ograniczony dzięki władzy Ligi Narodów. Idealizm tak rozumiany był związany z opozycją w stosunku do siły jako jedyne go skutecznego sposobu uzyskania bezpieczeństwa w relacjach wewnątrzpaństwowych i w stosunkach między państwami. Prawa człowieka nie są więc jeszcze na tym etapie tak widoczne, jak stały się po II wojnie światowej, a ich rozumienie łączy się cały czas ściśle z oświeceniowym dziedzictwem rewolucji francuskiej, gdzie prawa człowieka i prawa obywatela zlały się w jeden nierozróżniany amalgamat⁹³.

Celem wyłaniającego się z tego opisu idealizmu politycznego było i jest odejście od nacjonalistycznego i statycznego paradygmatu traktowania relacji międzypaństwowych. Podejście to zakładało, że wojny nie będą już opłacalne nie tylko przez to, że zazwyczaj atakujący przegrywa, ale także dlatego, że wspólne interesy ekonomiczne staną się znacznie bardziej opłacalne od podbojów na drodze militarnej. Idealizm polityczny początku XX wieku cechował się tym, że jego zwolennicy chcieli wprowadzić międzynarodową moralność uznaną przez wszystkie kraje jako standard pokojowego postępowania oraz upowszechnić i nadać nową formułę prawu międzynarodowemu, które byłoby ważniejsze niż prawo władzy państwowej. Polityka siły miała zostać zastąpiona przez politykę kompromisu.

Dobrym przykładem krytyki paradygmatu nacjonalistycznego z pozycji idealistycznych jest krytyka Ulricha Becka. Z tej perspektywy zarówno liberalizm jak i realizm uznają, że państwo i naród są naturalnymi formami nowoczesnego świata. Ten metodologiczny nacjonalizm podkreśla przede wszystkim, że społeczeństwo jest podrzędne wobec państwa, a państwo narodowe stanowi zamkniętą całość, w ramach której społeczeństwo dopiero może zaistnieć⁹⁴. Założenie to prowadzi do opisu świata podzielonego na narody i uznania, że najważniejszymi aktorami stosunków międzynarodowych są państwa terytorialne z przyznaną w prawie między-

⁹³ Zob. *Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 26 sierpnia 1789 r.*, <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/francja-18.html>.

⁹⁴ U. Beck, *Toward a New Critical Theory with a Cosmopolitan Intent*, „Constellations” 2003, no. 10 (4), s. 453–458.

narodowym suwerennością. Kolejną cechą tego paradygmatu jest podział na to, co państwowe, i to, co międzynarodowe⁹⁵. Tym samym zasady demokratycznej legitymizacji w obrębie państw narodowych nie mogą zostać przeniesione w obszar relacji między państwami. Państwa tworzą oddzielne enklawy, a poza ich granicami panuje anarchia i prawo siły. Sprawia to, że wartości, nawet jeśli wspólnie podzielane przez wiele państw, nie mogą być w ten sam sposób wdrażane i zabezpieczane jak w państwach, ponieważ podział na sferę państwową i międzynarodową jest założony w tym rozumowaniu i traktowany jako preteoretyczny. Jednakże wyzwania globalizacji podważają ten podział i ujawniają potrzebę modyfikacji podejścia realistycznego.

Beck postuluje zmianę z paradygmatu nacjonalistycznego w naukach społecznych na paradygmat kosmopolityczny, który wypracowałby możliwy kompromis między suwerennością i prawami człowieka, bazując na założeniu współzależności między państwami i niepaństwami. Podejście to, stawiając pytanie o dystrybucję praw i zasobów w wymiarze międzynarodowym, wpisuje się w ideę pokoju postwestfalskiego, czyli uznania, iż westfalski porządek autonomicznych i suwerennych państw powinien zostać przekroczony. Różne odpowiedzi idealistów zmierzają zaś do tego, by pokazać, że moralnie jesteśmy jako ludzie Zachodu odpowiedzialni za zmniejszenie światowego ubóstwa, głodu czy chorób i że powinniśmy rozwijać mechanizmy redystrybucyjne w skali globu.

Niestety z perspektywy historycznej idealizm polityczny na początku XX wieku nie doprowadził jednak do pokojowej współpracy. Liga Narodów okazała się bezradna z powodu ekspansjonistycznej polityki siły uprawianej przez Niemcy, Włochy czy Japonię. Mimo zawarcia paktu Kellogg–Briand (1928) o zniesieniu wojen, dopuszczającego jedynie wojnę obronną, wymienione wcześniej państwa wystąpiły z Ligi Narodów, co doprowadziło do wybuchu II wojny światowej. Dopiero po II wojnie światowej wraz z powołaniem ONZ i uchwaleniem PDPC (1948) nadzieje na postęp znów odżyły. Natomiast wraz z rozwojem w latach powojennych handlu i wymiany kulturalnej wzrosła współzależność i liczba transnarodowych powiązań. Kolejnym momentem wzrostu nadziei idealistycznych był rok 1989, czyli koniec zimnej wojny. Wyrazem tych nadziei był choćby tekst znanego myśliciela Francisca Fukuyamy, który ogłosił wtedy nawet

⁹⁵ U. Beck, *Cosmopolitan Vision*, Polity Press, Cambridge MA 2006.

„koniec historii”, czyli zwycięstwo liberalnej demokracji i nastanie świata bez wojen⁹⁶.

Z kolei z filozoficznego punktu widzenia idealizm polityczny dotyczy przede wszystkim optymistycznej wizji natury ludzkiej. Ludzie są z natury rozumni i dobrzy, a gdy używają rozumu w stosunkach międzynarodowych, to mogą stworzyć organizację służącą pożytkowi ogólnemu. Państwa z perspektywy idealistycznej opisywane są jako rozsądne podmioty polityczne, takie, które w polityce międzynarodowej stosują się do racjonalnych zasad. Idealizm polityczny cechuje optymizm antropologiczny oraz wiara w to, że ludzie potrafią żyć ze sobą w zgodzie, rozstrzygać konflikty na drodze polubownej. Cechuje go również oświeceniowa wiara w postęp prawa, a co za tym idzie moralności, oraz w coraz większą harmonię interesów jednostkowych na poziomie wspólnoty państwowej i ponadpaństwowej, a więc optymizm historiozoficzny. W idealistycznym modelu stosunków międzynarodowych między państwami panuje zgoda, państwa poszukują tego, co je łączy, a nie tego, co je dzieli, redukują sprzeczności interesów do poziomu niezagrażającego ich bezpieczeństwu. Jeśli pojawiają się już wojny, to są one wynikiem aberracji, skutkiem złego zachowania narodów, a nie właściwością społeczności międzynarodowej czy niechęci polityków do sięgania po pokojowe środki rozwiązywania spornych problemów. Zgodnie więc z powiedzeniem Alexandra Wendta i przeciwko realistycznej optyce idealisci uznają, że anarchia w stosunkach międzynarodowym jest tym, czym ją uczynią państwa⁹⁷.

Ponadto jedną z charakterystycznych dla idealizmu politycznego cech jest wiara w to, że wolny handel może przyczynić się do bardziej pokojowego porządku światowego, ponieważ przynosi on wzajemne korzyści wszystkim stronom niezależnie od ich wielkości, siły politycznej, zasobów naturalnych. Po II wojnie światowej uznano, że współpraca ekonomiczna będzie prowadziła do zacieśnienia współpracy politycznej (idea UE).

⁹⁶ F. Fukuyama, *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.

⁹⁷ Odnosząc się do teorii państwa idealnego Platona, można powiedzieć, że idealisci uznają nie tylko, że wartości oraz idee istnieją, ale również, że oddziałują i kształtują nasze wyobrażenie o świecie społecznym i o relacjach międzyludzkich. Stąd też nawet jeśli istnieją wojny i określony system prawa międzynarodowego, to można go zmienić i udoskonalić. Dziś zaś prawa człowieka są podstawową aksjologią prawa międzynarodowego i to w ich imieniu ocenia się działania państw zarówno na scenie krajowej, jak i międzynarodowej.

Idealiści postrzegają więc współpracę polityczną i dyplomatyczną między państwami z perspektywy wspólnoty międzynarodowej i z poziomu instytucjonalnego. Stąd też w praktyce idealiści polityczni kładą nacisk na budowę instytucji międzynarodowych. Należy tu wymienić przede wszystkim stworzenie i rozwijanie organizacji zapobiegających agresji i konfliktom, takich jak przywoływana już wcześniej Liga Narodów, a później ONZ. W dalszej perspektywie niektórzy idealiści dążą do całkowitej zmiany systemu międzynarodowego i utworzenia rządu światowego (Held). Większość z nich jednak postuluje albo federalizację stosunków międzynarodowych albo konstytucjonalizację prawa międzynarodowego, których opisem zajmujemy się w dalszych częściach.

Podsumowując, możemy wymienić najważniejsze tezy podejścia określanego przez nas jako idealistyczne:

1. Polityka zagraniczna powinna być zgodna z katalogiem wartości moralnych opartych na prawach człowieka.
2. Prawo międzynarodowe i jego przestrzeganie jest instrumentem i gwarantem stałego pokoju, pokojowe sposoby rozwiązywania sporów między państwami stanowią zaś o jego trwałości.
3. Organizacje międzynarodowe stanowią – oprócz prawa międzynarodowego i opinii publicznej – ważny instrument polityki międzynarodowej.
4. Prawa człowieka powinny być chronione ponadnarodowo.

2. Filozoficzne podstawy podejścia idealistycznego – kosmopolityzm klasyczny

Rozpoczynając rekonstrukcję idei kosmopolitycznej jako podstawowej i najbardziej skrajnej reprezentacji poglądów idealistycznych w stosunkach międzynarodowych, należy przede wszystkim zauważyć, że możemy w literaturze spotkać się z różnymi typologiami kosmopolityzmu, np. kosmopolityzm indywidualny i instytucjonalny (Pogge⁹⁸) lub polityczny i ekonomiczny (Kleingeld, Brown⁹⁹). Wszystkie te typologie charakteryzuje

⁹⁸ Th. Pogge, *Cosmopolitanism and Sovereignty*, „Ethics” 1992, vol. 103, no. 1, s. 48–75.

⁹⁹ E. Brown, P. Kleingeld, *Cosmopolitanism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism>.

oparcie rozstrzygnięć co do zakresu obowiązków wobec innych na aksjologicznych założeniach związanych z normatywną ideą człowieka (jego godności tak jak w chrześcijaństwie czy jego rozumności tak jak w teorii Kanta). W związku z tym teorie kosmopolityczne odwołują się do praw człowieka albo *expresis verbis* (Pogge¹⁰⁰), albo można ich etyczne założenia przetłumaczyć na prawa człowieka (tak jak teorię uprawnień Nussbaum). Zarazem prawa człowieka nie są w podejściu idealistycznym i kosmopolitycznym rozumiane jedynie z perspektywy czysto biologicznej (*zoe*) jako prawa ludzi-zwierząt. Jest to rozumienie praw człowieka w kategoriach normatywnych, a więc ludzi jako jednostek moralnych i z tego powodu przynależnych im praw i obowiązków.

Sięgając początków idei kosmopolitycznych, należy zauważyć, że kultura polityczna, jaką możemy znaleźć w pismach Platona i Arystotelesa, nie jest kulturą kosmopolityczną. W tej kulturze człowiek rozpoznaje i opisuje siebie przede wszystkim jako obywatela określonej *polis*, dzięki czemu już na poziomie opisu podkreśla on, do jakiej grupy przynależy i jest w stanie się dla niej poświęcić. W czasie wojny więc może prosić swoich współobywateli o pomoc w obronie, a także może być sam o taką pomoc poproszony. Taka sieć zależności podtrzymuje w ramach *polis* określone instytucje sprawiedliwości i pozwala obywatelom na aktywny udział w dobru wspólnym. W ten sposób własne dobro obywatela i wyobrażenie dobrego życia jest nierozzerwalnie związane z losem miasta-państwa i jego współobywateli.

Patrząc tylko na dzieła Platona czy Arystotelesa, błędem byłoby jednak uznanie, że grecka myśl była wyłącznie antykosmopolityczna. W końcu to właśnie tam po raz pierwszy zostało utworzone samo pojęcie kosmopolityzmu. Etymologicznie nazwa „kosmopolityzm” wywodzi się od greckich słów *cosmos* (ład) i *polis* (miasto-państwo). Grecki kosmos „zawierał *physis* (naturę) wszystkich istot, *ethos* społecznych obyczajów, *nomos* zwyczajów i praw, a także, co najważniejsze, *logos*, czyli racjonalną podstawę wszystkiego, co istnieje”¹⁰¹. Kosmos był więc dla Greków harmonijnym, uporządkowanym wszechświatem. Z kolei *polis* dotyczyło obszaru związanego z życiem pośród innych. Jak pokazywał Arystoteles, a za nim Hannah Arendt, dzięki uczestnictwu w życiu *polis* człowiek mógł rozwinąć swoje

¹⁰⁰ Th. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge 2008.

¹⁰¹ C. Douzinas, *Human Rights and the Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Routledge, London 2007, s. 152.

zadatki moralne, dlatego wydalenie go z miasta-państwa było traktowane często jako najgorsza kara. Wystarczy w tym miejscu przypomnieć wybór Sokratesa, gdy jego przyjaciele i uczniowie proponują mu ucieczkę¹⁰². Wybrał on śmierć zamiast ucieczki do innego miasta-państwa, gdzie nie miałby pełni praw i nie byłby obywatelem. Zatem bardziej właściwe byłoby nazywanie klasycznego greckiego skupienia się na *polis* akosmopolitycznym¹⁰³.

Kosmopolici przeciwstawiali się rozróżnieniu na swoich i obcych. Dla nich ważne było etyczne pokrewieństwo wszystkich ludzi, czyli ich wspólna natura, zgodnie z którą należało postępować. Przybliżmy koncepcje cyników i sceptyków, wskazujących właśnie takie etyczne zrównanie wszystkich ludzi. „Jestem obywatelem świata”¹⁰⁴ – tak miała brzmieć odpowiedź cynika Diogenesa z Synopy na pytanie, skąd pochodzi. Przedstawiając się nie jako obywatel Synopy, ale jako obywatel świata, Diogenes zaprzeczył, że ma jakieś specjalne zobowiązania w stosunku do swojego miasta i jego mieszkańców. Tak więc „bycie obywatelem świata” w tym wypadku może być rozumiane negatywnie. Tym samym pojawia się pytanie o pozytywną treść tego pojęcia i tak definiowanego światowego obywatelstwa. Na pierwszy rzut oka najbardziej oczywista sugestia byłaby taka, że obywatel świata powinien być posłuszny państwu światowemu, pomagając w jego realizacji, podtrzymując jego instytucje i uczestnicząc w jego dobru wspólnym. Jednakże źródła historyczne nie wskazują i nie potwierdzają, by Diogenes chciał utworzyć państwo światowe. Co więcej, źródła te nie podają również żadnej pozytywnej wykładni kosmopolityzmu. Aby odnaleźć pozytywny kosmopolityczny projekt i go zrekonstruować, najlepsze, co możemy chyba zrobić, to uznać, że całe życie Diogenesa jest próbą wcielenia określonego kosmopolitycznego ideału: życia według cnoty rozumu. Jest to więc projekt etycznego, indywidualnego działania. Działanie to ze względu na klasyczne rozumienie dopełniającej się relacji

¹⁰² Zob. Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.

¹⁰³ Można nawet argumentować, że Sokrates również był wyczulony na kosmopolityczny aspekt życia ludzkiego. Platon, opisując Sokratesa, pokazuje, że ten unika politycznego zaangażowania, tak by móc dociekać obiektywnej prawdy o człowieku i świecie oraz reguł etycznych, według których powinien postępować.

¹⁰⁴ Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004, s. 343.

między teorią i praktyką, etyką i polityką nie tworzy napięcia między uniwersalnym projektem cnotliwego życia a partykularną wspólnotą.

Takie podejście do ludzkiego życia cynicy wywodzili ze swoich założeń związanych z zasadami, na jakich ludzie mają opierać swoje działania. Ich zdaniem człowiek nie jest niczym więcej niż zwierzęciem, nie potrzebuje mieć własnego miejsca, do którego może wracać. Zgodnie zaś z etyką cyników jedynie cnota sama jest prawdziwym dobrem i celem życia człowieka, a wszystko inne powinno być mu całkowicie obojętne. Wszystko bowiem, co nie jest cnotą, odciąga od osiągnięcia prawdziwej cnoty. Cnota zaś jest stanem doskonałej obojętności. Nie ma zatem sensu przejmować się, gdzie jest moje miejsce. Człowiek może mieszkać wszędzie – jest „obywatelem świata”. W ten sposób następuje już od początku w kosmopolityzmie rozerwanie miejsca (*topos*) i praw (*nomos*). Prawa państw mają być poddane prawu powszechnemu, a działania obywateli sprawiedliwe, niezależnie od ich miejsca pobytu.

Kosmopolityczne idee cyników zostały następnie rozwinięte przez stoików, gdy coraz mniejszego znaczenia nabierał podział na Greków i barbarzyńców, a nowa sytuacja polityczna, jaką było wchłonięcie miast-państw przez Cesarstwo Rzymskie, stała się nowym punktem odniesienia dla filozofii. Cesarstwo wykroczyło bowiem poza własne granice i zaczęło traktować resztę świata jako obszar swego potencjalnego panowania. Wprowadziło to po raz pierwszy uniwersalistyczną praktykę polityczną. Wówczas w filozofii helleńskiej wysunął się na czoło stoicki kosmopolityzm ze swym ideałem obywatelstwa światowego. Stoicy tak jak cynicy nie przywiązywali znaczenia do obywatelstwa politycznego. Wedle ich założeń każdy człowiek ze swej natury jest istotą społeczną, samo zaś życie w społeczeństwie jest nakazem rozumu (*logos*), który jest wspólną cechą wszystkich ludzi. Choć bowiem ludzie mogą być postrzegani jako różni względem natury, to wszyscy oni jednak uczestniczą w tym samym porządku natury, dzięki któremu mogą ją poznawać.

Z kolei zdaniem późniejszych rzymskich stoików podstawowy instynkt człowieka, czyli dążenie do samozachowania (*oikeiosis*), rozszerza się także na inne jednostki, począwszy od rodziny, przez przyjaciół, aż po całą ludzkość. To zaś prowadzi rzymskich stoików do wniosku, że człowiek ma obowiązki wobec innych ludzi i powinien wszystkich traktować tak samo. Jak pisze Copleston: „[...] ideał etyczny osiąga się wówczas, kiedy kochamy wszystkich ludzi jak siebie samych lub kiedy nasza miłość własna obejmuje z jednakową intensywnością to, co jest związane z naszym ja, łącznie

z ludzkością w ogóle”¹⁰⁵. Kosmopolityzm starożytnych stoików kładzie zatem szczególny nacisk na wspólnotę ogólnoludzką oraz traktowanie całego świata jako *polis*.

Stoicy twierdzili, że *kosmos* jest *polis*, ponieważ *kosmos* jest zbudowany według rozumnych prawideł. Uznawali zarazem negatywne implikacje swoich własnych postulatów: istniejące *poleis* nie zasługują, *stricte* rzecz ujmując, na swoją nazwę. Wierzyli, że dobroć wymaga od ludzi służenia i poświęcenia się dla innych osób najlepiej, jak się potrafi, a służenie wszystkim ludziom na równi jest niemożliwe, zatem najlepsza forma poświęcenia wymaga politycznego zaangażowania – działania w *polis*. Oczywiście stoicy przyznawali, że takie polityczne zaangażowanie nie będzie możliwe dla każdego, a więc niektóre osoby będą najlepiej mogły pomagać innym jako prywatni nauczyciele cnoty, a nie jako politycy. Jednakże w żadnym wypadku nie ma mowy o ograniczaniu tego politycznego zaangażowania jedynie do określonej *polis*. Podstawową ideą jest więc pomoc drugiemu człowiekowi jako człowiekowi, a czasami najlepszym sposobem takiej pomocy jest dzielenie się swoją wiedzą etyczną lub polityczną w innej *polis* niż ta, w której się urodziliśmy¹⁰⁶. W ten sposób stoicy wprowadzają jasną treść do ich metafory *cosmo-polis*: obywatele świata uwzględniają możliwość przemieszczenia się z *polis* do *polis*, by służyć innym, podczas gdy niekosmopolici nie biorą takiej możliwości pod uwagę.

Analizując treść opisanego powyżej klasycznego pojęcia kosmopolityzmu, możemy zauważyć możliwość podwójnej interpretacji. W wąskim zakresie, gdy ktoś rozważa kwestię tego, dokąd emigrować, rozpoznaje on *prima facie* brak jakichkolwiek specjalnych powodów, by służyć współobywatelom bardziej niż obywatelom skupionym wokół innych *poleis*. W szerokim zakresie z kolei, choć dana osoba widzi jakieś specjalne powody, by służyć współobywatelom, to może ona, biorąc wszystkie inne rzeczy pod uwagę, uznać, że najlepszym wyborem będzie emigracja. Nie ma dowodów, która z tych dwóch dróg interpretacyjnych była preferowana przez wczesnych stoików.

Sprawa komplikuje się i wygląda nieco inaczej, jeśli weźmiemy pod uwagę przynajmniej niektórych przedstawicieli stoicyzmu okresu rzymskiego. Z jednej strony ideał *cosmo-polis* stał się mniej pożądanym. Podczas

¹⁰⁵ F. Copleston, *Historia filozofii*, tłum. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2004, t. I, s. 363.

¹⁰⁶ M. Aureliusz, *Rozmyślania*, tłum. M. Reiter, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2003.

gdy Chryzyp na przykład ograniczył możliwości bycia obywatelem kosmosu do tych jedynie, którzy faktycznie żyli w zgodzie z kosmosem i jego prawami, to rzymscy stoicy rozszerzyli „obywatelstwo” etyczne na wszystkich ludzi ze względu na posiadaną przez nich cnotę rozumności. Z drugiej strony lokalne obywatelstwo polityczne stało się bardziej pożądane. Nie ma, jak sądzimy, wątpliwości, że stoicyzm Cyserona czy Seneki *explicite* uznawał zobowiązanie wobec Rzymu. Jest to szeroka interpretacja stoickiego kosmopolityzmu. Rzymskie imperium sprawiło, że doktryna ta stała się dla wielu obywateli rzymskich łatwa do zaakceptowania przez zrównanie rzymskiego państwa z kosmopolitycznymi postulatami równości etycznej poprzez pojęcie *oikumene*, czyli rządzenia w znanym sobie świecie¹⁰⁷.

Zaangażowany obywatel świata szuka tego, komu i jak może w najlepszy sposób pomóc, mając w pełni świadomość, że nie może pomóc wszystkim ludziom w ten sam sposób, a jego decyzja, by jednym osobom pomagać bardziej niż innym, jest usprawiedliwiana kosmopolityczną nadzieją, że jest to najlepsze, co może zrobić, by pomóc ludziom mającym moralnie taki sam status jak on. Warto jednak pamiętać, że ludzie ci byli tu rozumiani jako obywatele Rzymu i stąd byli zarazem obywatelami świata. Ideał etyczny i polityczny obszar jego realizacji pokrywały się, choć nawet w teoriach klasycznych powstaje napięcie między obywatelstwem (porządek polityczny) a człowieczeństwem (porządek etyczny), operacjonalizowane dzięki dominującemu w Grecji pojęciu logosu, a więc rozumu, który rządzi światem¹⁰⁸.

Kosmopolita żyje zatem w dwóch światach – jest zarówno obywatelem kosmosu – czyli „obywatelem” świata, jak i obywatelem *polis* – obywatelem i miasta, i państwa. Podstawą podzielaną przez wszystkie dzisiejsze odmiany kosmopolityzmu jest idea, głosząca, że wszyscy ludzie niezależnie od swoich politycznych przynależności należą do szerszej wspólnoty. Przy czym różne odmiany kosmopolityzmu odmiennie wyobrażają sobie tę wspólnotę, a także odmiennie ją definiują, czasami kładąc większy nacisk

¹⁰⁷ Więcej zob. E. Brown, P. Kleingeld, *Cosmopolitanism...*

¹⁰⁸ Współcześni kosmopolici, tacy jak Rorty, Derrida czy Nussbaum, nawiązują do tego klasycznego etyczno-politycznego stoicyzmu i próbują go rozwijać, nie postulując określonych rozwiązań instytucjonalnych. Jednak kosmopolityzm polityczny, który jest liberalny i demokratyczny (Held), dokonuje takiego przeniesienia i jest oskarżany właśnie o uniwersalizm i imperializm.

na aspekty instytucjonalno-politycznej aranżacji takiej wspólnoty, a czasami na moralne pryncypia, które powinny leć u jej podstaw. Argumentacja kosmopolitana zmierza w kierunku negacji paradygmatu nacjonalistycznego, statycznego i komunitariańskiego, a więc tych wszystkich współczesnych teorii, które zakładają, że punktem odniesienia w stosunkach międzynarodowych jest państwo lub wspólnota narodowa¹⁰⁹.

3. Oświeceniowy projekt wiecznego pokoju – Immanuel Kant

Oświecenie wyznacza drugi ważny etap w rozwoju myśli kosmopolitycznej. Zwłaszcza zaś myśl Kanta, którego idealisci odczytują w duchu liberalnym ze względu na jego koncepcję autonomii, jest istotna dla współczesnego idealizmu w stosunkach politycznych. Kant wychodził z założenia, że wszelkie zło, jakie spotyka państwa, wiąże się z prowadzeniem czy przygotowaniem do wojny. W *Do wiecznego pokoju*¹¹⁰ formułuje on odpowiedź na pytanie dotyczące trwałego pokoju. Zdaniem Kanta gwarancją wiecznego pokoju będzie właśnie natura pojmowana jako uniwersalne zasady prawa powszechnego. Był on przekonany, że doświadczenie współżycia ze sobą ludzi (ich społeczna towarzyskość) doprowadzi do tego, że oni sami zrozumieją korzyści wynikające z pokoju. Kant w swojej rozprawie nie umieszcza kosmopolityzmu w centrum swoich rozważań, ale jego projekt wiecznego pokoju stanowi podstawę i punkt odniesienia, od którego wychodzą współcześni zwolennicy kosmopolityzmu politycznego i etycznego, tacy jak Held czy Habermas, których koncepcje zostaną zrekonstruowane w tym rozdziale.

Oczywiście Kant nie postuluje praw człowieka we współczesnym ich rozumieniu. Niemniej jednak jego idea autonomicznego i racjonalnego podmiotu oraz rozważania dotyczące państwa prawa i konfederacyjnego związku państw sprawiają, że nie tylko stał się on źródłem inspiracji dla

¹⁰⁹ Różnie legitymizuje się pierwszeństwo obowiązków wobec państwa w tych teoriach, ale nawet u Rawlsa, przychylającego się do wspierania idei praw człowieka w prawie międzynarodowym, sprawiedliwość dotyczy w pierwszym rzędzie relacji między obywatelami wspólnoty.

¹¹⁰ I. Kant, *O porzekadle...*

wielu współczesnych myślicieli liberalnych, ale również, że dość łatwo można wyprowadzić z jego rozważań podstawowe prawa człowieka. Przybliżmy więc te elementy jego systemu, które pozwolą nam później lepiej zrozumieć idealistyczne koncepcje liberalnej teorii sprawiedliwości globalnej, oparte na prawach człowieka i odwołujące się do myśli etyczno-politycznej stoików i Kanta.

Kant uznaje, że tylko państwa dobrze wewnętrznie urządzone, czyli o ustroju republikańskim, spełniają konieczne warunki współżycia, jakie dyktuje rozum praktyczny, i mogą być tym samym gwarantem wiecznego pokoju. Państwa źle urządzone, nawet jeśli są zobowiązane jakimiś traktatami pokojowymi, zawsze będą chętne do wzniecania wojny. Kant pisze zarazem, że sprawy wewnętrzne nie są bez wpływu na sprawy międzynarodowe. Jeśli chcemy wprowadzić powszechny i trwały pokój, trzeba najpierw stworzyć w samym państwie takie warunki, które będą gwarantem tego pokoju. Konieczność zaprowadzenia ustroju republikańskiego w każdym państwie stanowi pierwszy definitywny artykuł w rozprawie *Do wiecznego pokoju*.

Konstytucja republikańska ma zapewnić wolności i równości wszystkim obywatelom jako rozumnym podmiotom prawa. Kantowska teoria republikańskiego państwa prawa jako konieczne założenie rozumu praktycznego oparta jest na koncepcji umowy społecznej wolnych i równych jednostek, które powinny kierować się zasadą, pozwalającą na to, by wolność jednej osoby była do pogodzenia z wolnością wszystkich innych. Państwo bowiem ma mieć takie prawa i ustrój, jaki mogłaby ustanowić zbiorowa rozumna wola wszystkich zainteresowanych. Oznacza to, że w republice obywatele są zarazem twórcami, jak i odbiorcami prawa oraz że jeśli lud nie może uchwalić jakiegoś prawa przeciwko sobie, to władza ustawodawcza również nie może tego zrobić. Co ważniejsze, z punktu widzenia rozumu praktycznego w ustroju tym do wypowiedzenia wojny niezbędna jest zgoda wszystkich obywateli, a ponieważ są oni świadomi ciężarów, jakie nałoży im ona na barki, głęboko się przedtem zastanowią, zanim wyrażą swoją zgodę. Jest to swoiste zabezpieczenie, jakie ustrój republikański nakłada sam na siebie¹¹¹.

¹¹¹ W republice rządzi lud, zatem nie ma podziału na rządzących i rządzonych. Akt zrzeszenia od razu wyłania ciało moralne i polityczne, które stanowi wolę ludu wyrażoną przez prawo. Wola ludu zatem, ograniczając przywileje prawne władzy,

Artykuł drugi traktatu brzmi: „Prawo międzynarodowe winno opierać się na federalizmie wolnych państw”¹¹². Kant pisze: „[...] musi zaistnieć związek szczególnego rodzaju, który można byłoby nazwać związkiem pokojowym (*foedus pacificum*) i który tym różniłby się od układu pokojowego (*pactum pacis*), że ten próbuje po prostu zakończyć pewną wojnę, tamten zaś w s z y s t k i e wojny raz na zawsze”¹¹³. Co istotne, Kant nie jest zwolennikiem jednego państwa ogólnoswiatowego. Owo przymierze miałoby zapewniać wolność i suwerenność każdego państwa, ale zarazem możliwość, po arystotelesowsku rozumianą, rozwoju moralnego każdego człowieka w takim ustroju. Według Kanta będzie to możliwe, jeśli propozycja takiego przymierza wyjdzie od jakiegoś oświeconego państwa. Takie państwo stanie się „ośrodkiem federacyjnego zjednoczenia, wokół którego skupią się inne państwa, aby w ten sposób, zgodnie z ideą praw narodów, zapewnić państwom stan wolności i poprzez dalsze powiązania tego rodzaju coraz bardziej ową federację rozszerzać”¹¹⁴.

Nie ma innego rozwiązania, by móc zachować wieczny pokój pomiędzy państwami, ponieważ każda inna forma współpracy między państwami zwiększa zdaniem Kanta niebezpieczeństwo wojny (państwa nie są republikańskie) albo ogranicza prawa narodów do samostanowienia (republika światowa)¹¹⁵. Co prawda państwa często dochodzą swych praw nie procesami, lecz wojną – jednak dla Kanta zwycięstwo nie rozstrzyga o tym, kto ma rację, lecz mówi jedynie o tym, kto dysponuje lepszymi wojskami. Bez porozumienia pomiędzy narodami nie da się zatem ustanowić pokoju.

rozwiązuje konflikt dotyczący nierówności między zdolnością prawodawczą władzy (władzę mają nieliczni) a generalną zasadą równości. Dlatego dla ludu (społeczeństwa), jak i władzy zwierzchniej (reprezentacji ludu) władzą nadrzędną staje się prawo, a rewolucje należy zastąpić publiczną krytyką. Jeżeli jest możliwe, by naród przyzwolił na jakieś prawo, to jest obowiązkiem uznać je za sprawiedliwe (choćby naród się w tej sytuacji nie zgadzał). Prawodawca bowiem nie może się mylić co do zgodności prawa z ideą prawa (ma on pod ręką układ pierwotny jako miarę), a nawet gdy suweren narusza układ pierwotny, to nie przysługuje taka możliwość oporu jak odpowiedź siłą na siłę. Zob. I. Kant, *Do wiecznego pokoju*, [w:] *O porzekadle*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995, s. 27–29.

¹¹² *Ibidem*, s. 61.

¹¹³ *Ibidem*, s. 63.

¹¹⁴ *Ibidem*.

¹¹⁵ Zob. I. Kant, *Do wiecznego pokoju...*, s. 61.

Najlepszym rozwiązaniem byłby tym samym związek pokojowy (*foedus pacificum*), który miałby za zadanie zakończyć wszelkie wojny. Kant rozumiał ten związek jako konfederację państw albo ligę narodów.

W trzecim definitywnym artykule swojego traktatu Kant wspomina o ogólnoświatowym prawie obywatelskim, które powinno być „ograniczone do warunków powszechnej gościnności”¹¹⁶. Kant podkreśla, że warunki powszechnej gościnności mają być prawem, a nie jakimś pobożnym życzeniem czy „filantropią”. Chodzi tu o przysługujące wszystkim ludziom prawo gościnności czy odwiedzin, tzn. prawo przybycia do odwiedzania obcego państwa. W trakcie pobytu musi on być traktowany tak, jak traktowani są obywatele państwa, na którego terytorium przebywa. Prawo to wynika z tego, że pierwotnie „nikt nie ma większego prawa do przebywania w jakimś miejscu Ziemi aniżeli ktoś inny”¹¹⁷. Celem jest nawiązywanie związków z mieszkańcami różnych zakątków naszego globu i osiąganie wzajemnego zaufania międzyludzkiego. Dla Kanta powszechna gościnność nie oznacza więc zwykłej troski o ludzi. W sformułowaniu tym, jak nam się wydaje, chodzi Kantowi o to, by cudzoziemcy nie byli traktowani wrogo tylko dlatego, że znaleźli się na terytorium obcego państwa i są obywatelami podległymi innemu prawodawcy. Powinni oni być traktowani zgodnie z imperatywem kategorycznym w jego brzmieniu praktycznym, czyli zawsze jako cele, a nigdy tylko jako środki¹¹⁸.

Tak zdefiniowane prawo kosmopolityczne (*ius cosmopoliticum*) stanowi niezbędny element wiecznego pokoju. Warunek ten jest koniecznym dopełnieniem pozostałych dwóch artykułów. Bez niego federacja republik nie mogłaby trwale zaistnieć. Możemy powiedzieć, że prawo kosmopolityczne jako niezależna dziedzina powszechnego prawa stanowi etyczną podstawę dla kodeksu państwowego i międzynarodowego. Prawo kosmopolityczne ustanawia związki pomiędzy racjonalnymi istotami jako podmiotami prawa powszechnego, tak jak prawo publiczne ustanawia związki między obywatelami (*ius civitas*), a prawo międzynarodowe między państwami (*ius gentium*). Prawo to przekracza zatem partykularne roszczenia

¹¹⁶ *Ibidem*, s. 65.

¹¹⁷ *Ibidem*.

¹¹⁸ I. Kant, *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001, s. 50.

narodów i państw i rozciąga je na uniwersalną wspólnotę ludzką¹¹⁹. Jak wskazywaliśmy powyżej, Kantowska definicja kosmopolityzmu sprowadza się do powszechnej gościnności. Jak jednak mamy tę gościnność rozumieć? Przede wszystkim oznacza ona szacunek dla praw publicznych i respektowanie obyczajów innych. Powszechne prawo gościnności zawiera zatem następujące elementy: a) zaakceptowanie autonomii innych – jeśli nie szanujemy autonomii innych, nie traktujemy ich jak istoty rozumne; b) potwierdzenie wzajemnego uznania wolności zewnętrznej i wewnętrznej; c) poszanowanie praw publicznych. Prawo kosmopolityczne zarazem umożliwia realizację idei wiecznego pokoju i to ono każe rozumnie uznać, że ludzie są wolni i równi nie tylko jako obywatele danego państwa, ale również jako obywatele świata. Jako racjonalne jednostki będziemy robić wszystko, by nie doprowadzić do wojny z powodów moralnych (postępujemy zgodnie z prawem powszechnym) albo z powodów egoistycznych (kooperacja daje nam większe korzyści). Możemy więc powiedzieć, że prawo obywateli świata polega przede wszystkim na odrzuceniu wojny¹²⁰.

Podsumowując powyższe myśli Kanta na temat wiecznego pokoju, zadań obywateli świata i prawa kosmopolitycznego, możemy powiedzieć, że Kant zadanie stanowienia pokoju kładzie w ręce obywateli. Taki jest sens zarówno prawa obywatela państwa, jak i prawa obywatela świata. Wkład obywateli jako obywateli państwa do pokoju polega na odmowie zgody na wojnę (rozum praktyczny podpowiada przecież, że nigdy nie powinno być wojen, środkiem do jego realizacji w wymiarze prawnym zaś jest reguła otwartości granic). Obywatel świata jest moralnie zobowiązany do działania zgodnego z prawami rozumu (jego powinnością jest budowa

¹¹⁹ Można uznać, że z punktu widzenia prawa kosmopolitycznego moralność i polityka są tożsame. Polityka to sposób realizacji prawa moralnego; moralność zaś to praktyka kierująca się prawem powszechnym (ideał moralnego polityka).

¹²⁰ Warto pamiętać, że Kant odrzuca ideę *Pax Romanum*, ponieważ chce wykluczyć wojnę ze sfery prawa. Formuluje on zarazem postulat likwidacji armii, bowiem gdy one istnieją, pokój staje się bardziej kosztowny niż krótkotrwała wojna. Zakłada on, że w projekcie wiecznego pokoju nie będzie żadnego hegemonu dysponującego siłą militarną. Pokój między republikami byłby więc nie wynikiem woli suwerennej władz państwowych, ale wynikałby z prawa kosmopolitycznego (*ius cosmopoliticum*). Wieczny pokój (*foedus pacificum*) oznacza zatem eliminację wojny jako czystego bezprawia.

świata społecznego według praw rozumu). Jeśli uda się owe warunki spełnić, idea obywatelstwa światowego przestanie już być tylko marzeniem, a może stać się polityczną rzeczywistością¹²¹.

Taka optymistyczna interpretacja sprawiedliwości w stosunkach międzynarodowych Kanta natrafia jednak na pewne trudności, z którymi będą musiały sobie poradzić kolejne teorie współczesne, odwołujące się do kantowskiej interpretacji liberalnego kosmopolityzmu: Habermasa i Helda. Podstawową trudnością jest dziś idea historiozoficznego postępu w dziejach, jaką zakładał Kant. Aby ją ominąć, Habermas i Held wychodzą od kantowskich intuicji dotyczących koncepcji człowieka, autonomii i praw, i pokazują, że po pewnych modyfikacjach możemy te idee stosować do uprawomocnienia pożądanego przez nich sposobu postępowania w stosunkach międzynarodowych.

4. Współczesny liberalny kosmopolityzm

Celem tej części jest ukazanie nowych warunków uprawiania polityki na szczeblu światowym w ramach procesów globalizacyjnych, do których nie przystaje koncepcja systemu międzynarodowego tworzonego przez państwa narodowe, i pokazanie relacji między prawami człowieka a suwerennością z punktu widzenia idealizmu i kosmopolityzmu. Najpierw przedstawimy dwie teorie, odwołujące się do Kanta idei porządku światowego i bazujące na kosmopolitycznym rozumieniu praw człowieka, który ma legitymizować określoną strukturę instytucjonalną w wymiarze ponadnarodowym. Będzie to Habermasa teoria ponadnarodowych konstelacji oraz Helda koncepcja demokracji kosmopolitycznej. Następnie zrekonstruujemy dwie teorie, odwołujące się do praw człowieka jako aksjologicznego punktu odniesienia w teoriach międzynarodowych: teorię prawa ludów Rawlsa, którą można by nazwać za Jonem Mandlem słabą teorią kosmopolityczną, oraz polemizującą z Rawlsa metodą kontraktariańską etyczną teorię *capabilities* Nussbaum jako silną teorię kosmopolityczną,

¹²¹ Sześć powyższych akapitów jest zmodyfikowaną wersją fragmentu następującego artykułu: R. Wonicki, *Kantowski projekt kosmopolityczny a współczesny kosmopolityczny liberalizm*, [w:] *Filozofia polityki współcześnie*, red. J. Zdybel, L. Zdybel, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2013, s. 182–185.

aby pokazać, jaką różnicę w zabezpieczeniu prawa człowieka odgrywa przyjęcie jednej z ontologii: indywidualnej lub grupowej.

4.1. Jürgena Habermasa idea postnarodowych konstelacji i janusowe oblicze praw człowieka

Habermas twierdzi, że prawa nie są naturalnymi uprawnieniami osoby, poprzedzającymi jej status obywatela, lecz raczej że stanowią wzajemnie uznawane relacje pomiędzy jednostkami, gdy decydują się one na uregulowanie wspólnego życia politycznego za pomocą prawa stanowionego. Dlatego też w ujęciu Habermasa pojawia się związek między autonomią publiczną a prywatną, czyli między ideą równości wobec prawa stanowionego a wolnością indywidualną, który to związek sugeruje, jak pisze Beynes, że „o tyle, o ile jednostki decydują się na uregulowanie życia wspólnotowego w formie prawnej, muszą uczynić to w taki sposób, który każdemu z uczestników gwarantuje takie samo prawo do wolności”¹²². Ludzie tworzą prawo stanowione, a będąc jednostkami autonomicznymi, mają takie same możliwości „udziału w procesach kształtowania opinii i woli, w których obywatele realizują swą *autonomię polityczną* i poprzez które ustanawiają prawowite prawo”¹²³. Co więcej, tworzone przez nich prawa nie wywodzą się z pojęcia autonomii moralnej. Ze względu na takie podejście nie można narzucić obywatelom praw z zewnątrz. Habermas pozostawia również otwartą kwestię treści praw, gdyż mogą być one skonkretyzowane jedynie w poszczególnych dyskursach. Dlatego też system prawa publicznego jest efektem deliberatywnego procesu prawodawczego, funkcjonującego zgodnie z zasadami etyki dyskursu¹²⁴. Zgromadzenie

¹²² K. Beynes, *Deliberative Democracy and the Limits of Liberalism*, [w:] *Discourse and Democracy, Essays on Habermas's Between Facts and Norms*, eds. K. Beynes, R. von Schomberg, SUNY Press, Albany NY 2002, s. 20. Habermas opisuje również główne kategorie praw, które wynikają z połączenia kodu prawnego i zasady dyskursu. Są to: 1) prawa do możliwie największego zakresu równych podmiotowych wolności działania; 2) prawa do regulowania członkostwa wobec obywateli, pozwalające odróżniać członków wspólnoty politycznej od nieczłonków; 3) prawa wynikające bezpośrednio z zaskarżalności i indywidualnej ochrony prawnej. Te trzy kategorie praw podstawowych gwarantują obywatelom zarazem status adresatów i nadawców prawa.

¹²³ J. Habermas, *Faktyczność i obowiązki*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2005, s. 138.

¹²⁴ *Ibidem*, s. 99–102.

prawodawcze, funkcjonujące według tych zasad, nie określa żadnych konkretnych norm moralnych, które powinny być przestrzegane, a jedynie ogólne zasady, mające pomóc nam w podejmowaniu decyzji, co należy zrobić¹²⁵.

Jako że podstawowe prawa obowiązują tylko wtedy, gdy zostały potwierdzone przez obywateli w procesie dyskursywnego kształtowania woli, musi zawsze istnieć możliwość włączenia tych kwestii do obowiązującej procedury deliberacji. Potrzebujemy do tego pewnej przyjętej procedury demokratycznej, w której prawa stanowione zostaną zbadane i zyskają swoje prawowite uprawomocnienie. W celu ustanowienia takiej procedury Habermas postuluje stworzenie wewnętrznej relacji między prawami a demokracją¹²⁶. Połączenie to opisuje Habermas w języku stworzonej przez siebie teorii działania komunikacyjnego, opierającej się na idei racjonalności komunikacyjnej. Obywatele działający w społeczeństwie uprawomocniają porządek społeczny poprzez dyskursy etyczno-polityczne. Mają oni zdolność do intersubiektywnego uznania ważności różnych roszczeń wnoszonych w komunikacyjnym procesie demokratycznego kształtowania woli¹²⁷. Habermasowska teoria dyskursu łączy różne rodzaje roszczeń do ważności z różnymi rodzajami dyskursów. Z naszej perspektywy istotne są dwa rodzaje dyskursu: moralny i etyczno-polityczny. Wywodzą się one z uniwersalnej zasady dyskursu, która brzmi następująco: „Zasada działania lub wybór są usprawiedliwione, a więc ważne, tylko wówczas, gdy wszyscy podlegający tej zasadzie lub temu wyborowi mogą je zaakceptować w racjonalnym dyskursie”¹²⁸. Uczestnicy dyskursu moralnego uprawomocniają te normy działania, które są zgodne z troską i szacunkiem dla osób jako podmiotów moralnych, natomiast w dyskursie etyczno-politycznym koncentrują się na kwestiach wspólnego życia, gdzie podmioty upewniają się

¹²⁵ Zob. P. Gilibert, *The Substantive Dimension of Deliberative Practical Rationality*, „Philosophy & Social Criticism” 2005, no. 31 (2), s. 185–210.

¹²⁶ Zob. J. Habermas, *O wewnętrznym związku państwa praworządnego i demokracji*, [w:] *Uwzględniając innego*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 250–260.

¹²⁷ Proponuje on wielowymiarową koncepcję roszczeń do ważności: roszczenia do prawdziwości odnoszą się do świata empirycznego, roszczenia do słuszności dotyczą wzajemnego współżycia ludzi oraz roszczenia do szczerości dotyczą naszych uczuć.

¹²⁸ J. Habermas, *Moral Consciousness and Communicative Actions*, tłum. Ch. Lenhardt, S.W. Nicholsen, MIT Press, Cambridge MA 1990, s. 66.

co do określonej hierarchii ważności. Tak więc słuszność moralna powinna być przedmiotem powszechnej akceptacji, roszczenia etyczno-polityczne zaś kierowane są ku tym, których łączy konkretna historia¹²⁹. Habermas przenosi również te dyskursy na poziom ponadnarodowy, czyniąc z nich mechanizm zbiorowego podejmowania decyzji, funkcjonujący bez konieczności budowania państwa ponadnarodowego.

Jego podejście do praw oraz demokracji na poziomie krajowym i ponadnarodowym łączy się również z teorią ochrony praw człowieka zapisaną w przepisach prawnych. Jednak opierając prawa człowieka na faktycznie istniejących dyskursach, Habermas ma problem z wyjaśnieniem ich istnienia w sytuacji, gdy nie mamy do czynienia z globalnym mechanizmem demokratycznym¹³⁰. Problem ten pojawia się, gdy stwierdza się wzajemną zależność demokracji i praw człowieka ze względu na to, że obie wartości opierają się na wspólnej podstawie ludzkiej wolności i autonomii. Po to, aby rozwiązać ten problem i wyjaśnić ich normatywne powiązanie, Habermas umocowuje swoją tezę o współpierwotności praw i demokracji w medium prawa nowożytnych państw. Zgodnie z tym poglądem swobody obywatelskie i prawa człowieka są pojęciami zamiennymi. Obywatelstwo państwa demokratycznego jest warunkiem koniecznym do tego, by osoby mogły cieszyć się podstawowymi prawami jako istoty ludzkie. Habermas ujmuje to następująco: „[...] treść praw człowieka należy co do swojej struktury do porządku pozytywnego i przymuszającego prawa, uzasadniającego podmiotowe roszczenia prawne, które można wysuwać na drodze skargi. O tyle do sensu praw człowieka należy to, że domagają się one statusu praw podstawowych, gwarantowanych w ramach istniejącego, czy to narodowego, czy międzynarodowego, czy globalnego porządku prawnego”¹³¹.

Błędne utożsamienie praw człowieka z prawem moralnym jest sugerowane przez fakt, że mimo swoich roszczeń do uniwersalnej ważności prawa człowieka zdołały osiągnąć jednoznaczną formę pozytywną w obrębie

¹²⁹ Zob. J. Habermas, *Faktyczność i obowiązywanie...*, s. 124.

¹³⁰ Zob. J. Karlsson Schaffer, *The Co-originality of Human Rights and Democracy in an International Order*, „International Theory” 2015, vol. 7 (1), s. 96–124.

¹³¹ J. Habermas, *Kantowska idea wiecznego pokoju – z historycznego dystansu 200 lat*, [w:] *Uwzględniając inne*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 194.

narodowych porządków prawnych, panujących w państwach demokratycznych. Co więcej, w prawie międzynarodowym ich siła jest jednak nieznaczną i ciągle nie zostały zinstytucjonalizowane w ramach porządku kosmopolitycznego, który zaczyna się dopiero zdaniem Habermasa kształtować¹³². Jednak jeśli prawa jednostkowe są artykułowane i potwierdzane w ujęciu Habermasa przez demokratyczny proces deliberacji, międzynarodowo uznane prawa człowieka nie mogą być egzekwowane bez globalnego zinstytucjonalizowania demokratycznego procesu kształtowania opinii i woli. Thomas McCarthy ujmuje to następująco: „Upierając się, tak jak to robi Habermas, przy wewnętrznym połączeniu między prawami jednostkowymi a polityką demokratyczną, zakładamy, że bez odpowiedniej instytucjonalizacji transnarodowych form uczestnictwa i odpowiedzialności demokratycznej nie może dojść do instytucjonalizacji praw człowieka”¹³³. A zatem jeśli demokracja i prawa człowieka są współpierwotne, to system praw człowieka nie może zostać zinstytucjonalizowany na szczeblu międzynarodowym, gdy procedury demokratyczne pozostają ograniczone do szczebla narodowego.

Ujawnia się tutaj problem wizji praw człowieka, jaką wyznają kosmopolityczni liberałowie. Skoro wierzą w uniwersalizm praw człowieka, muszą przemyśleć i udowodnić, jak mogą być one globalnie zinstytucjonalizowane. Trudność pojawia się często na poziomie implementacji praw człowieka, ponieważ są one postrzegane jako narzędzie zachodniego kolonializmu, albo ze względu na to, że pluralizm kulturowy i relatywizm ujawniają, że prawa człowieka nie są powszechnie akceptowane przez wszystkie ludy na całym świecie. Na przykład komunitarianie w rodzaju Michaela Walzera twierdzą, że prawa człowieka nie mogą być narzucone wspólnotom politycznym z zewnątrz. „Prawa można narzucić tylko w obrębie wspólnoty politycznej, w której są zbiorowo uznawane, a proces, na mocy którego do tego uznania dochodzi, jest polityczny i toczy się na arenie politycznej. Świat nie jest taką areną, przynajmniej jeszcze nie. A raczej jedyną globalną wspólnotą o charakterze pluralistycznym jest wspólnota narodów, a nie ludzkości, a więc prawa uznawane w obrębie tej wspólnoty są minimalne i w przeważającej mierze negatywne, a ich celem jest ochrona integralności narodów oraz regulacja ich kontaktów handlo-

¹³² *Ibidem*.

¹³³ Th. McCarthy, *On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity*, „Public Culture” 1999, vol. 11, no. 1, s. 198.

wych i militarnych”¹³⁴. Dla kosmopolitycznych liberałów ten „niedobór egzekwowania” praw człowieka na szczeblu międzynarodowym ma znaczący wpływ na kształt teorii sprawiedliwości międzynarodowej. Bez ustanowienia suwerena ponad państwami prawa człowieka są bezsilne w sytuacji, gdy któreś z państw nie jest w stanie tych praw realizować i zabezpieczać. Habermas, chcąc oczywiście uniknąć tej trudności, z jednej strony rozróżnia politykę od prawa stanowionego, a z drugiej wykazuje, że prawa człowieka są jednocześnie prawne w swojej formie i moralne co do swojej istoty¹³⁵.

W tym celu zapożycza od Kanta ideę wiecznego pokoju i kosmopolitycznych praw jako ideę regulatywną, która pozwala mu na lepsze zrozumienie praw człowieka w obrębie prawa międzynarodowego. Czyni jednak tu dwie istotne zmiany. Po pierwsze, rezygnuje z Kantowskiej idei stworzenia federacji państw, która opiera się na systemie republikańskim. Z historii wiemy, że Organizacja Narodów Zjednoczonych, która w jakiś sposób realizuje ten pomysł, nie jest związkiem republik. Po drugie, Kant nie mógł przewidzieć takich zjawisk, jak silny nacjonalizm etniczny czy też znaczenie praw człowieka po II wojnie światowej i jego skutków – chociażby w postaci Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948). Patrząc na te empiryczne różnice, Habermas pisze: „We wszystkich tych aspektach [...] rozwój prawa międzynarodowego, którego nośnikiem jest ONZ, wykracza radykalnie poza propozycję dotyczącą federacji wolnych państw – ale wykracza dokładnie w tym kierunku, który sam Kant wytyczył, formułując ideę ustroju obywatelstwa światowego”¹³⁶. Oznacza to zatem, że mimo zmian, jakie zaszły w naszej rzeczywistości, Habermas w zasadzie akceptuje Kantowską ideę prawa kosmopolitycznego. Ze względu na odmienną

¹³⁴ M. Walzer, *The Moral Standing of the State: A Response to Four Critics*, „Philosophy and Public Affairs” 1980, vol. 9, no. 3, s. 226–227.

¹³⁵ J. Habermas, *Rzecz o kondycji i ustroju Europy*, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011, s. 23–24.

¹³⁶ Zob. J. Habermas, *Prawo międzynarodowe – jego przeszłość i przyszłość*, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 62–63, s. 149. Z Kantowskiego imperatywu kategorycznego wywodzi on ideę wolnej od przymusu komunikacji. Stanowi ona dla niego warunek konieczny do wprowadzenia globalnej sfery publicznej. W takiej sferze, w której publiczne korzystanie z rozumu jest dialogiczne, krytyczne i refleksyjne, każdy jest równy i ma pewien wpływ na decyzje o charakterze globalnym. Tak więc w globalnej sferze publicznej obywatele jako obywatele świata mają taki sam dostęp do procesów podejmowania decyzji.

sytuację historyczną może on wypełnić inną treścią Kantowskie formalne pojęcie prawa. Uzupełnia je takimi elementami, jak wzajemne uznanie różnic. Mówiąc inaczej, Habermas akceptuje fakt istnienia pluralizmu wypracowany przez wspólne europejskie doświadczenie wojen religijnych, a także poczucie solidarności, które ujawnia się w instytucjonalnym łagodzeniu nierówności ekonomicznych, politycznych i społecznych¹³⁷.

Kosmopolityczna teoria Habermasa nie jest tak wymagająca jak model demokracji kosmopolitycznej Helda, który przeanalizujemy za chwilę. To bardziej model globalnego zarządzania nakierowanego na politykę transnarodową, jednak bez wprowadzenia instytucji rządu światowego. Model Habermasa wyróżnia takie globalne zarządzanie na trzech poziomach:

- 1) ponadnarodowym, gdzie zarządza ONZ,
- 2) transnarodowym, gdzie funkcjonalne reżimy regulują różne kwestie dotyczące globalnej polityki wewnętrznej,
- 3) narodowym, który pozostaje istotnym źródłem demokratycznej legitymizacji.

Te trzy poziomy zapewniają wsparcie dla reżimu wprowadzającego prawa człowieka¹³⁸. Są one standardem wartości, który może być zaakceptowany przez wielu aktorów z wielu powodów. Habermas uważa, że taka idea postnarodowej konstelacji mogłaby w efektywny sposób chronić prawa człowieka z powodu postulowanej regionalnej polityki demokratycznej, która mogłaby przywrócić demokratyczną kontrolę nad rozproszonymi procesami globalizacyjnymi. Twierdzi również, że system międzynarodowy, składający się z tych trzech elementów, z większym prawdopodobieństwem odniósłby sukces w kontrolowaniu i sterowaniu procesem globalizacji niż bardziej zintegrowany system kosmopolityczny opisany przez Helda¹³⁹. Dlatego też tworzy on międzynarodowy system zarządzania, który

¹³⁷ Powyższe dwa akapity są zmodyfikowaną wersją fragmentu artykułu R. Wonnickiego, *John Rawls i Jürgen Habermas – współcześni spadkobiercy idei Kanta*, [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006, s. 307–308.

¹³⁸ Zob. J. Habermas, *The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a Constitution for World Society*, „Constellations” 2008, no. 15 (4), s. 444–455; zob. też: J. Karlsson Schaffer, *The Co-originality of Human Rights...*, s. 105–109.

¹³⁹ Zob. A. Lupel, *Tasks of a Global Civil Society: Held, Habermas and Democratic Legitimacy Beyond the Nation-State*, „Globalisation” 2005, vol. 2, s. 117–133.

uprawomocnia decyzje polityczne w imię praw człowieka. Z politycznymi kosmopolitami dzieli również ideę głoszącą, że kosmopolityczne prawo, by było skuteczne, musi nieść za sobą groźbę sankcji. Prawo międzynarodowe musi więc zostać wyposażone w siłę przymusu, która zobowiązywałaby państwa do podejmowania decyzji chroniących prawa człowieka wszystkich jednostek jako obywateli świata, bez odniesienia do konkretnej przynależności państwowej¹⁴⁰. Jednak nie podchodzi do tego tak optymistycznie jak inni kosmopolici (Held, Pogge i in.) i nie postuluje jednego globalnego systemu federacyjnego.

A to dlatego, że uważa, iż na poziomie ponadnarodowym nie będzie łatwo stworzyć tożsamość etyczno-polityczną i solidarność kosmopolityczną. Co więcej, Habermas stwierdza, że demokratyczne samookreślenie wymaga raczej zamkniętej niż otwartej społeczności. „Każda wspólnota polityczna, która chce uważać się za demokrację, musi przynajmniej odróżniać swoich członków od nie-członków. To odnoszące się do samego siebie pojęcie zbiorowego samookreślenia wyznacza logiczną przestrzeń, w której gromadzą się demokratycznie zjednoczeni obywatele będący członkami danej społeczności”¹⁴¹. Habermas uważa jednak, że prawo międzynarodowe może stopniowo zmienić się w wiążący porządek prawny, wspierający prawa człowieka poprzez mechanizm kosmopolitycznego globalnego zarządzania. Można to osiągnąć poprzez konstytucjonalizację prawa międzynarodowego bez tworzenia państwa globalnego. Państwa byłyby nadal głównymi członkami światowej organizacji, która – jak sugeruje Habermas – powinna mieć dwa zadania: zapewnienie pokoju oraz wprowadzenie praw człowieka na całym świecie. Nie odnosi się jednak do takich kwestii jak ekonomiczna redystrybucja czy problemy związane ze środowiskiem naturalnym, które są powiązane z prawnymi reżimami egzekwowanymi na poziomie transnarodowym¹⁴².

Habermas sugeruje, że to, co się dzieje na poziomie ponadnarodowym (w ramach ONZ), odnosi się raczej do spraw prawnych niż politycznych. Powoduje to, że międzynarodowe reżimy praw człowieka i globalne ramy prawa są narzucane na demokrację z zewnątrz, będąc poza kontrolą współczłonków podlegających temu samemu prawu. Prawa człowieka byłyby

¹⁴⁰ *Ibidem*.

¹⁴¹ J. Habermas, *The Postnational Constellations*, tłum. M. Pensky, Polity Press, Cambridge MA 2001, s. 107.

¹⁴² Zob. J. Karlsson Schaffler, *The Co-originality of Human Rights...*, s. 105.

więc różnie instytucjonalizowane w różnych państwach demokratycznych. Efektem tego byłoby stworzenie zestawu paralelnych systemów praw, odmiennie zinstytucjonalizowanych w każdym państwie. Prowadziłoby to również do powstania globalnych reżimów prawnych oraz ekspansji organizacji międzynarodowych. Reprezentują one rosnący korpus prawa międzynarodowego. Dlatego według Habermasa – poprzez instytucje ponadnarodowe, które bronią praw człowieka i poprzez ekspansję prawa międzynarodowego – kreowany jest proces stanowienia globalnego porządku „konstytucjonalnego”, który z czasem stworzy społeczność światową opartą na zasadach prawnych.

Co więcej, Habermas twierdzi, że proces gospodarczej globalizacji tworzy społeczeństwo kosmopolityczne. Z tego powodu państwo narodowe będzie stopniowo zanikać, a suwerenność narodowa musi zostać ograniczona przez standard powszechnych praw człowieka. Nacjonalizm zostanie w naturalny sposób zastąpiony przez kosmopolityzm, który może zostać ustanowiony na poziomie ponadnarodowym za pomocą mechanizmu demokratycznej legitymizacji, co dla Habermasa oznacza, że tworzenie polityki na poziomie międzynarodowym powinno spełniać wymogi demokracji deliberatywnej – jednak nie poprzez standardowy mechanizm wyborczy, lecz poprzez mniej formalne procesy kształtowania opinii na drodze deliberatywnej w obrębie całego globalnego społeczeństwa obywatelskiego. Taki proces globalnego zarządzania może przybrać różne formy, w tym również formy zinstytucjonalizowanego udziału organizacji pozarządowych.

Podsumowując, można stwierdzić, że Habermas buduje system, w którym procesy demokratycznego kształtowania woli politycznej nadal są powiązane z doświadczeniem narodowym i regionalnym. Problemy pojawiają się, gdy chcemy poznać, jak prawo kosmopolityczne będzie w stanie zyskać sobie demokratyczną prawomocność, w sytuacji gdy nie można stworzyć poczucia solidarności obywatelskiej wśród obywateli świata. Dla Habermasa taki „patriotyzm konstytucyjny” służy integralności uniwersalnych praw kosmopolitycznych z partykularnością praw konstytucyjnych wspólnot politycznych. Patriotyzm konstytucyjny w ujęciu Habermasa jest albo zbyt mocny, albo zbyt słaby, by mógł mieć zastosowanie na poziomie globalnym. Albo spaja on społeczność polityczną wokół historycznie zakorzenionych praw konstytucyjnych kosztem tożsamości kosmopolitycznej, albo też wspiera tę ostatnią, lecz zawodzi w obszarze tworzenia tożsamości

obywateli na poziomie narodowym, koniecznym dla wykreowania prawomocności demokratycznej¹⁴³. Tak więc rozwój kosmopolitycznego porządku prawnego w ustanowionym po pokoju westfalskim (1648) systemie państw narodowych pociąga za sobą bardziej radykalny ruch niż ten, na jaki gotowy jest Habermas. Ogólna prawomocność demokratyczna zależy od kultury wspólnej kultury politycznej. Historyczne napięcie między ideałem powszechnego obywatelstwa a niezbędnymi kontekstami partykularnymi, w których jest ono umieszczone, zaostrza się, gdy zostaje przeniesione w sferę transnarodową. Wreszcie, z jednej strony opisuje on, że na poziomie transnarodowym podstawową formą aktywności politycznej są negocjacje międzypaństwowe, a z drugiej strony postuluje globalne społeczeństwo obywatelskie (demokrację postnarodową), w którym wspólne są etyczne podstawy. Niestety silniejsze kryteria demokracji jako samostanowienia nie są stosowane poza państwem narodowym, gdzie procesy dochodzenia do porozumienia opierają się na negocjacjach i sieciach politycznych.

4.2. Davida Helda teoria demokracji kosmopolitycznej

Held swoją teorię nazywa demokracją kosmopolityczną i opiera ją na prawach człowieka i liberalnych wartościach, takich jak: równość, sprawiedliwość i wolność. W swoim podejściu, odwołując się do Kantowskiej idei autonomii, radykalizuje zarówno podejście Kanta, jak i Habermasa do kwestii suwerenności państwowej, aby rozwiązać problemy związane z ubocznymi efektami globalizacji i zlikwidować dysproporcję między zglobalizowaną rzeczywistością a dotychczasowymi możliwościami państw narodowych. W tym celu wymienia on osiem podstawowych wartości kosmopolitycznych, które uznaje za aksjomatyczną podstawę swojego projektu kosmopolitycznego. Te uniwersalne, obowiązujące wszystkich ludzi ogólne zasady, tworzą uzasadnienie rozwiązań politycznych na poziomie regionalnym, narodowym i ponadnarodowym. Stanowią one niezależną platformę, na której powstaje i ma być rozwijane prawo kosmopolityczne.

Pierwsza zasada równości i godności oznacza, że każdemu człowiekowi z faktu, że jest człowiekiem, należy się szacunek

¹⁴³ Zob. R. Fine, W. Smith, *Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism*, „Constellations” 2003, no. 10 (4), s. 484–486.

i uznanie. Held nazywa tę zasadę zasadą egalitarnego indywidualizmu. Zasada ta znalazła swoje odzwierciedlenie w reżimie praw człowieka i Karcie Narodów Zjednoczonych. Druga zasada – *a k t y w n e g o d z i a ł a n i a* – oznacza zdolność ludzi do świadomego działania i samodzielnego podejmowania decyzji. Zasada ta zakłada samoświadomość i refleksyjność ludzi oraz to, że mają oni wpływ na kształtowanie świata polityki, w którym żyją. W tym ujęciu polityka jest rozumiana nie jako zarządzanie masami przez elity, ale jako włączanie ludu do aktywnej polityki. Pierwsza i druga zasada nie mogą być w pełni zrozumiane bez uzupełnienia ich o zasadę trzecią, czyli zasadę – *o d p o w i e d z i a l n o ś c i o s o b i s t e j i p o l i t y c z n e j*. Oznacza ona, że człowiek musi być odpowiedzialny za swoje działania zarówno te bezpośrednie, jak i pośrednie, zamierzone, jak i niezamierzone. Odpowiedzialność taka powinna towarzyszyć wszystkim naszym działaniom w sferze publicznej, dzięki czemu nie będziemy ograniczać działań innym obywatelom. Powinniśmy uważać nie tylko, by nie ograniczać pola do działania innym obywatelom, ale również uważać na to, czy działania innych nie ograniczają naszego własnego¹⁴⁴. Czwarta zasada – *j e d n o m y ś l n o ś c i (c o n s e n t)* – głosi, że ludzie muszą brać pod uwagę zdanie wszystkich innych osób, których dotyczy dany proces. Zasada ta stanowi podstawę do dobrowolnej wspólnotowej zgody i rządzenia¹⁴⁵. Ustalenia prawne powinny być przygotowywane zatem z udziałem wszystkich zainteresowanych i w toku debaty publicznej. Liczyć się powinna argumentacja i udział zainteresowanych stron w wypracowywaniu kompromisu. Oznacza to także, że procedury legislacyjne powinny być jak najbardziej przejrzyste, a politycy nie powinni ulegać presji wąskich interesów grupowych. Dlatego też zasada piąta – *z b i o r o w e g o p o d e j m o w a n i a d e c y z j i i r e f l e k s y j n e j d e l i b e r a c j i* – mówi, że decyzje dotyczące spraw publicznych powinny być dokonywane przez procedurę głosowania. Zasada szósta – *i n k l u z y j n o ś c i i s u b s y d i a r n o ś c i* – pokazuje, gdzie przebiega granica pomiędzy efektami kolektywnego podejmowania decyzji. W praktyce oznacza, że ci, których

¹⁴⁴ Z rozważań Helda można wnioskować, że wolność jednostki powinna być ograniczona wtedy, kiedy jej działanie przynosi cierpienie drugiemu człowiekowi, ale niekoniecznie wtedy, kiedy jest niezgodne z prawem danego państwa.

¹⁴⁵ D. Held, *Principles of Cosmopolitan Order*, [w:] *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, eds. G. Brock, H. Brighouse, Cambridge University Press, Cambridge 2005, s. 13.

w jakiś sposób dotyczą te decyzje, mają prawo na nie wpływać i je zmieniać. Zasada ta odnosi się włączania do debaty publicznej i w konsekwencji współdecydowania o losie wspólnoty politycznej wszystkich objętych prawnie jej przepisami, w szczególności mniejszości. Subsydiarność zaś dotyczy podejmowania decyzji politycznych na odpowiednim szczeblu i pomocy szczeblom niższym, gdy te nie dają sobie rady z rozwiązaniem jakiegoś problemu. Zasada siódma – **u n i k a n i a p o w a ż n y c h s z k ó d i z a ł a t w i a n i a p a ł a c y c h p o t r z e b** – oznacza przyznanie priorytetu najbardziej zasadniczym kwestiom i w miarę możliwości odsuwanie na bok mniej pilnych spraw, dopóki wszyscy ludzie nie będą objęci sześcioma wcześniejszymi zasadami. Zanim zaangażujemy się w określona działalność, należy uświadomić sobie jej ewentualne skutki, na tym polega ósma zasada – **r ó w n o w a g i**.

Zasady 1–3 określają „podstawowe funkcje organizacyjne kosmopolitycznego moralnego wszechświata”¹⁴⁶. Zasady 4–6 ustanawiają wytyczne, które muszą być spełnione, jeżeli władza publiczna ma być postrzegana jako prawomocna we wszystkich dziedzinach życia, a zasady 7 i 8 ustalają kosmopolityczną ramę moralną¹⁴⁷. Tych osiem zasad stanowi podstawę normatywną dla demokratycznych praw kosmopolitycznych. Proponowane przez Helda prawa obejmują prawa od obywatelskich i politycznych aż do kulturowych i reprodukcyjnych. To szerokie spektrum praw powinno zdaniem Helda zostać skonstytucjonalizowane. Jeśli któreś z tych praw nie zostanie uznane i odpowiednio zabezpieczone, to podstawowa wartość, jaką jest autonomia osób, nie będzie mieć w pełni ochrony.

Held wprowadza na tej podstawie do swojego kosmopolitycznego projektu siedem kategorii praw, odpowiadających różnym rodzajom władz, które mają być zabezpieczone dzięki systemowi demokracji kosmopolitycznej. Tymi kategoriami praw są prawa zdrowotne, społeczne, kulturowe, obywatelskie, ekonomiczne, pokojowe i polityczne. Odpowiadają im

¹⁴⁶ *Ibidem*, s. 15.

¹⁴⁷ Kosmopolityzm Helda stara się być etycznie neutralny, co oznacza, że żaden sposób życia nie może w jego ramach być uprzywilejowany w stosunku do innych. Z założonej neutralności nie wynika jednak, że różne sposoby życia są – pod względem etycznym – równe. Held uważa jedynie, że powinno się pozostawić wolną przestrzeń, tak aby każdy miał możliwość realizowania własnych poglądów, o ile nie rani tym innych. To powoduje, że nie jest to stanowisko etycznie neutralne, a po prostu liberalne.

następujące zakresy władzy: nad ciałem, nad sferą społecznych relacji (np. edukacją, wychowaniem i opieką nad dziećmi), nad kulturą (wolność słowa i tolerancja), nad zrzeszeniami w obrębie społeczeństwa (uczestnictwo w organizacjach), nad ekonomią (dochód minimalny), nad relacjami przymusu i przemocy (pokojowa koegzystencja), nad instytucjami prawnymi i regulacyjnymi (równość wobec prawa)¹⁴⁸.

W swojej książce *Democracy and the Global Order* Held w celu zabezpieczenia tych praw wyznacza krótko- i długoterminowe cele, jakie stoją przed kosmopolitycznym modelem demokracji. Jeśli chodzi o zmiany krótkoterminowe, to jego zdaniem aby mieć narzędzia do rozwiązywania kontrowersyjnych (nawet pomiędzy państwami będącymi obecnie w sojuszach) problemów, należy zreformować obecnie istniejące organizacje międzynarodowe i powołać dodatkowe. Wśród propozycji Helda są między innymi: reforma Rady Bezpieczeństwa ONZ, utworzenie drugiej izby ONZ i powołanie Międzynarodowego Trybunału Praw Człowieka. Instytucje te miałyby być lepiej zsynchronizowane niż te dotychczasowe i zajmowałyby się najistotniejszymi kwestiami natury globalnej. Pomędzy nimi a rządami działałyby instytucje pośredniczące – dostarczające opracowania danego zagadnienia o wymiarze światowym. Z ich usług powinny móc korzystać państwa oraz decyzyjne instytucje międzynarodowe. Held nazywa je sieciami globalnych zagadnień – *global issues networks* (GINs)¹⁴⁹. Ostatnim z istotnych postulatów dotyczących celów krótkoterminowych jest organizacja efektywnie działających i niezależnych (od poszczególnych państw) sił zbrojnych. Powyższe reformy miałyby przynieść demokratyzację głównej politycznej instytucji międzynarodowej, czyli ONZ, a ponadto ułatwić wprowadzenie zmian długoterminowych.

¹⁴⁸ Zob. D. Held, *Democracy and the Global Order*, Stanford University Press, California 1995, s. 192–194.

¹⁴⁹ GINs zajmowałyby się globalnymi problemami, wymagającymi światowego systemu zarządzania, takimi jak kwestie klimatu czy środowiska. W skład GINs wchodziłoby „doświadczeni przedstawiciele rządów zajmujący się określoną kwestią, a także posiadający wiedzę z danego zagadnienia ludzie ze świata biznesu i międzynarodowych organizacji pozarządowych”, D. Held, *Democratic Accountability and Political Effectiveness From a Cosmopolitan Perspective*, [w:] *Global Governance and Public Accountability*, eds. D. Held, M.K. Archibugi, Blackwell, Oxford 2005, s. 255–256. Mimo wszystko GINs nie miałyby mocy decyzyjnej, a jedynie doradczą, co wydaje się być ich główną słabością.

Jeśli chodzi o te drugie zmiany, to Held uznaje, że należałoby przede wszystkim wprowadzić system centralnego zarządzania instytucjami międzynarodowymi, przydzielić im oddzielne obszary działań i ustalić jasne zasady ich ingerencji w politykę suwerennych państw. Kolejnym z postulatów jest spisanie nowej Karty Praw i Obowiązków Politycznych, Społecznych i Ekonomicznych w duchu kosmopolitycznym. Następnym krokiem byłoby utworzenie systemu prawnego niebędącego wynikiem rozszerzenia umów międzynarodowych, organizacje sądownicze zaś z nim związane nie miałyby zastąpić systemów prawnych państw narodowych, a stanowiłyby dla nich jedynie strukturalną podstawę. Held proponuje również powołanie nowej struktury politycznej – zgromadzenia demokratycznego ludów, które byłoby wynikiem współpracy wielu instytucji i organizacji. Jak pisze: „[...] jeśli zgodzono by się na określone reguły działania – najlepiej podczas międzynarodowej konwencji konstytucyjnej, w której uczestniczyłyby państwa, krajowe i międzynarodowe organizacje pozarządowe, grupy obywatelskie i ruchy społeczne – to nowe zgromadzenie mogłoby stać się cieszącym się autorytetem międzynarodowym centrum rozwiązywania naglących globalnych problemów”¹⁵⁰. Ta nowa, niezależna organizacja działałaby na wzór parlamentów narodowych, więc podejmowanie w jej ramach decyzji odbywałoby się na zasadzie demokratycznego głosowania.

Jednocześnie Held, powołując się na poszanowanie praw człowieka, postuluje, by ponadnarodowe organizacje ekonomiczne były odpowiedzialne przed parlamentami i zgromadzeniami na poziomie regionalnym i światowym, a co za tym idzie, by podlegały ponadnarodowemu prawu światowemu. Sugeruje to, że szedłby on w kierunku wzmocnienia politycznej kontroli rynku, tak jak to ma miejsce w niektórych obszarach Unii Europejskiej. Istotnym elementem tego projektu od strony ekonomicznej jest także postulat wprowadzenia nowych form posiadania i własności. Jego zdaniem: „[...] co do zasady spółdzielcze formy własności, włączając w to wspólnotową własność przedsiębiorstw przez pracowników, są atrakcyjne”¹⁵¹. Held nie rozwija jednak tego pomysłu i wspomina jedynie, że byłby to krok ku większej demokratyzacji ekonomii. Jego zdaniem bowiem ostateczny kształt, jaki przybiorą nowe formy własności, będzie powstawał na bazie społecznych eksperymentów. Tym samym uznaje on,

¹⁵⁰ D. Held, *Democracy...*, s. 274.

¹⁵¹ *Ibidem*, s. 264.

że ochronę wszystkich kategorii praw człowieka można uzyskać jedynie dzięki systemowi demokratycznego samostanowienia, który powinien być stworzony na poziomie ponadnarodowym, a więc że prawidłowa egzekucja tych praw domaga się politycznych mechanizmów podejmowania decyzji w stylu teorii Habermasa.

Held zwraca zarazem uwagę, że na poziomie globalnym powinny zostać utworzone fundusze pomocowe. Ich celem byłaby nie tylko pomoc potrzebującym ludziom i państwom, ale także finansowanie organizacji międzynarodowych, zajmujących się istotnymi problemami globalnymi, takimi jak zdrowie czy środowisko. Jak mówi: „[...] powstanie takich funduszy mogłoby być punktem wyjścia do przełomowego kroku w realizacji politycznego kosmopolityzmu: utworzenia niezależnego przepływu dla środków ekonomicznych, by regionalne i globalne rządy mogły uczynić istotny ruch w kierunku likwidacji wcześniejszej zależności od obojętnych demokratycznych zasad i najbardziej potężnych krajów”¹⁵². Dopiero bowiem wprowadzenie ogólnoswiatowych podatków zmniejszyłoby zagrożenie związane z realizacją interesów narodowych najsilniejszych państw.

Jak widać z przytoczonych powyżej pomysłów, wyjściowa aksjologia opierająca się na prawach człowieka zyskuje nie tylko w praktyce kształt globalnego zarządzania, ale napotyka na nieuchronny konflikt jej realizacji i egzekucji w odniesieniu do całego świata. Ustanowienie demokracji kosmopolitycznej może prowadzić tym samym do napięcia między różnymi poziomami decyzyjnymi, kompetencjami władz, których nie daje się usunąć jedynie za pomocą werbalnego zapewnienia o subsydiarności i harmonii. Federalizacja porządku międzynarodowego, jeśli ma być skuteczna, przybiera formę takich mechanizmów, które mogą chronić autonomię prywatną (prawa człowieka), a więc przeradzają się w autonomię publiczną – demokratyczne mechanizmy podejmowania decyzji oraz ich prawną egzekucję na poziomie państwowym i ponadnarodowym.

Działalność tej nowej organizacji politycznej (demokracji kosmopolitycznej) byłaby więc częściowo podobna do działalności państwa, dysponowałaby ona bowiem ponadnarodowymi podatkami (np. ekologicznym, od transakcji kapitałowych), a nawet armią. Zarazem zajmowałaby się polityką na skalę światową, ale także „wewnętrzną”, czyli określaniem zakresu działań państw. Held zdaje sobie jednocześnie sprawę, że jego

¹⁵² D. Held, *Law of States, law of Peoples*, „Legal Theory” 2002, vol. 8 (1), s. 36.

koncepcja może wywołać obronę suwerenności państwowej. Idea współczesnego państwa musi być zatem ponownie sformułowana już w terminach kosmopolitycznego prawa demokratycznego, tak by pokazać, że państwa w jakimś zakresie zachowują suwerenność decydowania, tak jak w federacji stany zachowują autonomię w wybranych sprawach jako składowe federacji.

To, że państwo ma obowiązki na różnych poziomach – lokalnym, państwowym, regionalnym i międzynarodowym – oznacza, że musi ono przekraczać swoje granice. Jak pisze Held: „Idei rządu czy państwa narodowego – demokratycznego czy nie – nie można już bronić jako idei odpowiedniej dla określonej, zamkniętej wspólnoty politycznej bądź państwa narodowego. Polityczna wspólnota losu – samo-rządząca się zbiorowość – nie może już być sensownie utożsamiana z państwem narodowym. Trzeba uznać, że zasięg i intensywność procesów ekonomicznych, politycznych i naturalnych zmuszają do namysłu nad nowym, właściwym ujęciem tych kwestii” – i nieco dalej dodaje: „W istocie, projekt kosmopolityczny próbuje doprecyzować zasady oraz działanie instytucji tak, by określone podmioty i formy władzy, które działają obecnie poza demokratyczną kontrolą, były takiej kontroli poddane”¹⁵³. Koncepcja demokracji kosmopolitycznej Helda jest zatem eklektyczna. Ma ona jednocześnie zachować władzę centralną sprawowaną przez zreformowane instytucje globalne, a także zapewnić obywatelom większą samorządność. Większa samorządność na poziomie lokalnym oraz skuteczniejszy centralizm na poziomie globalnym miałyby się przyczyniać do stworzenia takiego systemu rządów, który poradzi sobie ze zróżnicowanymi problemami współczesnego świata. W tym ujęciu demokracja kosmopolityczna jest dwustronnym procesem i tym różni się na przykład od innych propozycji globalnego zarządzania¹⁵⁴.

Podsumowując, kosmopolityczna demokracja Helda jako teoria ma za zadanie dostosować sposób zarządzania, prawo, obowiązki instytucji politycznych do współczesnych problemów. Wśród nich jest między innymi degradacja środowiska, bieda i nierówności oraz zapewnianie bezpieczeństwa. Jak pisze Held: „[...] model kosmopolityczny poszukiwałby utworzenia efektywnej transnarodowej władzy ustawodawczej i wykonawczej

¹⁵³ D. Held, *Regulating Globalisation? Reinvention of Politics*, „International Sociology” 2000, vol. 15 (2), s. 399, 402.

¹⁵⁴ Globalne zarządzania międzypaństwowe, hegemoniczne (etc.).

na poziomie regionalnym i globalnym, która funkcjonowałaby w ramach reguł opartych na prawie demokratycznym¹⁵⁵. Według niego w warunkach globalizacji trzeba zbudować system prawa globalnego, który będzie stał ponad systemami prawnymi państw narodowych i będzie współtworzony przez niezależne organizacje ponadnarodowe. To nowe prawo „żąda, by podporządkować regionalne, narodowe i lokalne «suwerenności» nadrzędnej strukturze prawnej, choć w ramach tej struktury stowarzyszenia mogłyby być samorządne na różnych poziomach»¹⁵⁶.

W innym łagodniejszym kierunku zmierza teoria prawa ludów Rawlsa. Międzynarodowy system oparty na prawach człowieka jest niezbędnym elementem stosunków międzynarodowych, ale nie potrzebuje on aż tak silnej instytucjonalnej integracji, jak chciałby Held. Rawls zatem zmierza w kierunku rozwiązań *global governance* wypracowanych przez Habermasa, choć jego pomysł jest jednak w jeszcze większym stopniu podobny do podejścia instytucjonalnego liberalizmu i statyzmu niż projekt Habermasowski.

4.3. Johna Rawlsa idea praw człowieka w stosunkach międzynarodowych

Rawls dzieli z Kantem, Habermasem i Heldem tę samą wiarę w rozum, racjonalne argumentowanie i wartości liberalne. Odnosi się również do praw człowieka, mimo że jego podejście jest bardziej statyczne niż u Habermasa i nie tak optymistyczne jak u Helda w kwestii budowania ponadnarodowych czy globalnych i instytucjonalnych mechanizmów kontroli. Możemy jednak znaleźć liczne podobieństwa w założeniach tych myślicieli. Chociaż Rawls popiera statyczne podejście do stosunków międzynarodowych, jego teoria charakteryzuje się pewnym kosmopolitycznym wglądem, który pokazujemy w naszej rekonstrukcji jego idei sprawiedliwości międzynarodowej. By wygenerować prawa ludów, akceptowalne w ramach prawnej współpracy międzynarodowej, Rawls wykorzystuje swoją metodę sytuacji pierwotnej. Według niego sprawiedliwe prawo ludów to takie prawo, które byłoby przyjęte przez przedstawicieli dobrze urządzonych społeczeństw za międzynarodową zasłoną niewiedzy. Najpierw

¹⁵⁵ D. Held, *Democracy...*, s. 272.

¹⁵⁶ D. Held, *Law of States, law of Peoples*, „Legal Theory” 2002, vol. 8 (1), s. 32.

opiszemy warunki i skutki, jakie to podejście niesie, a następnie przeanalizujemy rolę praw człowieka w Rawlowskiej teorii międzynarodowej sprawiedliwości, wykazując jej słabe i mocne strony.

W *Teorii sprawiedliwości* Rawls pisze, że strony w sytuacji pierwotnej są sobie równe. Wszystkie cieszą się tymi samym prawami w procesie wyboru zasad. Każda z nich może składać propozycje, wskazując powody, które powinny skłaniać wszystkich do akceptacji tych reguł¹⁵⁷. Z kolei celem międzynarodowej sytuacji pierwotnej jest stworzenie równości między ludami jako podmiotami moralnymi. W sytuacji pierwotnej przedstawiciele ludów są równi w ten sposób, że każdy z nich, jak komentuje Chartier, ma „pewne minimalne zdolności konieczne, by walczyć o osobiste cele i oceniać sprawiedliwość ustaleń dotyczących społeczeństwa”¹⁵⁸. Wydaje się, że wszystkie osoby powinny być uważane za moralnie równe i zdolne do pełnienia funkcji przedstawicielskich w drugiej (czyli międzynarodowej) sytuacji pierwotnej. Jednak Rawls odrzuca ten argument, twierdząc, że tylko jednostki żyjące w dobrze urządzonych społeczeństwach mogą być uważane za równe zgodnie z wymową *Prawa ludów*. Tak więc inne jednostki, które nie wywodzą się z ludów o charakterze liberalnym, są wyłączone z umowy¹⁵⁹. Rawls odrzuca również bardziej kosmopolityczną ideę prawa ludów, jaką wspierają Beitz i Pogge, stwierdzając, że narusza ona szacunek nieliberalnych ludów do samych siebie. Wykorzystuje w tym celu argument Kanta, głoszący, że kosmopolityczna idea państwa światowego zakończy się wprowadzeniem powszechnego despotyzmu. Uzasadnieniem dla odrzucenia obowiązującej na poziomie państwowym zasady dyferencji (legitymizującej redystrybucję) staje się również założenie mówiące o braku wiążącej relacji między państwami na poziomie międzynarodowym.

Co ważne, Rawls mówi w *Prawie ludów* o ludach, a nie jednostkach. Odnosi się więc do ontologii grupowej. Twierdzi on także, że ludy nie są tożsame z państwami. Państwo to twór charakteryzowany przez obecność

¹⁵⁷ J. Rawls, *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 44–45.

¹⁵⁸ Zob. G. Chartier, *Radicalizing Rawls: Global Justice and the Foundation of International Law*, Palgrave Macmillan, New York 2014, s. 14.

¹⁵⁹ G. Chartier, *Peoples or Persons? Revising Rawls on Global Justice*, „Boston College International & Comparative Law Review” 2004, no. 1, <http://lawdigitalcommons.bc.edu/iclr/vol27/iss1/2>.

suwerena, podczas gdy ludy są społeczeństwami pozbawionymi tej cechy¹⁶⁰. W dodatku, ponieważ państwa są w pierwszym rzędzie charakteryzowane przez Rawlsa jako kierujące się interesem własnym, to interesy te „nie pozwalają im na stabilność z dobrych powodów, to znaczy z powodu wiążącej akceptacji prawa ludów”¹⁶¹. Zatem tylko „ludy ograniczają swoje pierwotne interesy zgodnie z wymogami rozsądku”, uznając inne ludy za równe i nie kierując się w swoim postępowaniu jedynie racją stanu¹⁶². Stąd za zasłoną niewiedzy w drugiej sytuacji pierwotnej mamy przedstawicieli ludów dobrze urządzonych, a więc państw liberalnych, którzy jako osoby rozumne i moralne wybierają zasady, jakie powinny rządzić działaniami w sferze stosunków międzynarodowych. Przedstawiciele ci zdaniem Rawlsa wybiorą następujące zasady:

1. Ludy są wolne i niepodległe, a ich wolność i niepodległość mają być szanowane przez inne ludy.
2. Ludy mają przestrzegać traktatów i zobowiązań.
3. Ludy są równe i stanowią strony układów, które je wiążą.
4. Ludy mają przestrzegać zasady nieinterwencji.
5. Ludy mają prawo do samoobrony, ale nie do rozpętania wojny z innych powodów niż samoobrona.
6. Ludy mają honorować prawa człowieka.
7. Ludy mają przestrzegać określonych zasad w trakcie prowadzenia wojny.
8. Ludy mają obowiązek pomagać innym narodom, które żyją w niesprzyjających warunkach, niepozwalającym im ustanowić uczciwego reżimu politycznego i społecznego¹⁶³.

Zanim przejdziemy do rozważań nad statusem praw człowieka, należy podkreślić, że nie wszystkie ludy są zgodne co do tych praw. Ta sytuacja określa podział między teorią idealną i nieidealną, który w przeważającej mierze oznacza, że państwa liberalne powinny zapoznać się z rodzajem obowiązków i praw, jakie mają wobec innych rodzajów społeczeństw. Rawls rozróżnia pięć rodzajów organizacji politycznych, jakie pojawiają się po

¹⁶⁰ Zob. J. Rawls, *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 41.

¹⁶¹ *Ibidem*, s. 47.

¹⁶² *Ibidem*.

¹⁶³ *Ibidem*, s. 57–58.

tym, jak zasłona niewiedzy zostaje podniesiona. Poza demokracjami liberalnymi mamy tam także nieliberalne, lecz przyzwoite ludy hierarchiczne. Te dwie grupy razem stanowią zbiór dobrze urządzonych ludów i stają się częścią teorii idealnej. Następnie są państwa bezprawne, społeczeństwa obciążone oraz państwa łaskawego absolutyzmu, które wchodzą w skład teorii nieidealnej. Główna kwestia brzmi następująco: Na jaki rodzaj praw człowieka zgodziłyby się wszystkie te ludy i jak można bronić się przed ich łamaniem? Dalsze rozważania będą odnosić się do tych problemów.

Według Rawlsa łamanie praw człowieka jest istotnym powodem uzasadniającym interwencje wojskowe, które są jednak ostatnią instancją¹⁶⁴. Tylko społeczeństwa, które przestrzegają praw człowieka wśród swoich obywateli i nie prowadzą agresji militarnych, mogą uchronić się przed sankcjami i interwencją międzynarodową. W *Prawie ludów* Rawls opisuje prawa człowieka jako „konieczny, choć niewystarczający, standard przyzwoitości wewnętrznych instytucji społecznych i politycznych”¹⁶⁵. Są one prawami uniwersalnymi w tym sensie, że „ich polityczna (moralna) siła rozciąga się na wszystkie społeczeństwa i że wiążą wszystkie ludy i społeczeństwa włącznie z państwami bezprawia”¹⁶⁶. Prawa człowieka zatem są warunkiem koniecznym sprawiedliwej współpracy w obrębie poszczególnych państw i między nimi¹⁶⁷. Mimo to w *Teorii sprawiedliwości* i w *Prawie ludów* zestawy praw człowieka są inne, co powoduje problem ze spójnością podejścia Rawlsa do obowiązywania praw człowieka. W *Teorii sprawiedliwości* są one prawami konstytucyjnymi, a w *Prawie ludów* opisuje się je jako powszechnie obowiązujące prawa moralne – co wywołuje pewną niezgodność między pierwszą a drugą sytuacją pierwotną.

Twierdzenie, że prawa człowieka ujęte w prawie międzynarodowym są powszechnymi prawami moralnymi, oznacza, że niektóre wartości, np. życie, wolność, bezpieczeństwo, są dla człowieka tak ważne, że nie można mu odmówić ich ochrony w zwykłych sytuacjach. Wobec tej uniwersalnej wartości owych praw ludzie mogą rościć sobie prawo do ich przestrzegania,

¹⁶⁴ *Ibidem*, s. 133–135.

¹⁶⁵ *Ibidem*, s. 117–118.

¹⁶⁶ *Ibidem*, s. 119.

¹⁶⁷ Lista Rawlsa zawiera następujące prawa: prawo do życia, do własności i do formalnej równości. Prawo do równego uczestniczenia w życiu politycznym oraz prawo do nieograniczonej swobody sumienia nie zostały tam zamieszczone, J. Rawls, *Prawo ludów...*, s. 116–120.

gdyż są one dla nich podstawowym dobrem. Jako że Rawls w *Prawie ludów* opisuje prawa człowieka w zgodzie jedynie z jego pierwszą zasadą sprawiedliwości z *Teorii sprawiedliwości*, ich zakres jest więc inny niż zakres podstawowych praw liberalnych, obowiązujący na poziomie krajowym. Natomiast z naszej perspektywy wart podkreślenia wydaje się fakt, że według Rawlsa przyzwoite społeczeństwa nie muszą chronić wszystkich praw człowieka w skali światowej, jak to jest w przypadku państw liberalnych w stosunku do swoich obywateli, mimo że stosuje się do nich tę samą metodę sytuacji pierwotnej. Jeśli argument za prawami człowieka w *Prawie ludów* oraz argument za podstawowymi swobodami w *Teorii sprawiedliwości* i *Justice as Fairness*¹⁶⁸ są ściśle ze sobą powiązane, wówczas trudno wyjaśnić, jak ta sama metoda może uzasadniać dwa odmienne rodzaje standardów moralnych: minimalny standard przyzwoitości praw człowieka w stosunkach międzynarodowych oraz maksymalny standard praw liberalnych w dobrze urządzonych społeczeństwach. Co więcej, jak to ujmuje Tesón, „[...] zakres i rodzaj praw człowieka obecnie uznawanych przez międzynarodowe prawo stanowiące znacząco wychodzi poza skromne wymogi prawomocności zaproponowane przez Rawlsa”¹⁶⁹. Oznacza to, że Rawls ostatecznie opracował węższą listę praw człowieka w porównaniu ze współczesną nam listą obowiązującą dziś w prawie międzynarodowym. Powodem takiej sytuacji jest jego wąskie rozumienie roli praw człowieka w stosunkach międzynarodowych. Zakłada on podstawową strukturę kooperacji w obrębie państw, która jest bardziej surowa i generuje obowiązki sprawiedliwości (prawne i zupełnie) oraz odrzuca mocniejsze powiązania moralne, a także prawne i polityczne interakcje na poziomie międzynarodowym, stwierdzając, że na tym poziomie możliwe do zaakceptowania przez wszystkich są jedynie obowiązki moralne (niemające sankcji prawnych i niezupełne).

Idąc za Rawlsem z *Prawa ludów*, okazuje się, że prawa człowieka ograniczają wewnętrzną władzę rządu oraz zewnętrzne zachowania państw wobec siebie nawzajem. Dlatego też każde społeczeństwo jest zobowiązane do poszanowania reżimu praw człowieka. Dotyczy to również tych społeczeństw, które nie są dobrze urządzone – czyli społeczeństw obciążonych

¹⁶⁸ J. Rawls, *Justice as Fairness: A Restatement*, ed. E. Kelly, Harvard University Press, Cambridge MA–London 2001.

¹⁶⁹ F. Tesón, *A Philosophy of International Law*, Westview Press, Boulder 1998, s. 115.

lub państw bezprawnych, które są zobowiązane do przestrzegania praw ludów. Zdaniem Rawlsa obowiązek przestrzegania praw człowieka poprzedza obowiązki wynikające z umowy społecznej, jaką ludy zawierają między sobą¹⁷⁰. Kwestia traktowania państw bezprawnych jest w każdym razie mniej kontrowersyjna (reguły wojny sprawiedliwej są przez państwa bowiem powszechnie akceptowane) niż opisane przez Rawlsa stosunki między społeczeństwami liberalnymi a ludami przyzwoitymi. Jest tak dlatego, że w tym drugim przypadku mamy tylko propozycję Rawlsa, co powinna zrobić społeczność międzynarodowa, składająca się z dobrze urządzonych społeczeństw. Według jego opisu społeczeństwo nieliberalne określa się mianem przyzwoitego, jeśli nie jest agresywne, a jego porządek prawny broni podstawowych praw człowieka. W takich społeczeństwach jednostki są opisywane jako członkowie różnych grup i mogą zachować dobro wspólne za pomocą przyzwoitej hierarchii konsultacyjnej. Jednak te przyzwoite społeczeństwa hierarchiczne różnią się od liberalnych w przypadkach tych praw człowieka, które są ważne z perspektywy jego teorii sprawiedliwości wewnątrzpaństwowej, na przykład równej partycypacji politycznej.

Mimo tych różnic Rawls sugeruje, że społeczeństwa liberalne powinny tolerować przyzwoite społeczeństwa nieliberalne. Brzmi to jak stosowanie podwójnych standardów w obrębie liberalnych wartości: jedne obowiązują w stosunkach wewnętrznych, inne na zewnątrz. Odmawiając swoim członkom pełnej równości społecznej i prawnej oraz odrzucając demokratyczne procedury podejmowania decyzji, społeczeństwa takie nie spełniają wymogów sprawiedliwości liberalnej w obrębie państwa¹⁷¹. Skutkiem tego

¹⁷⁰ A. Eckert, *A More Original Position. Toleration in John Rawls' Law of Peoples* (working paper no. 18), 2004, <http://www.du.edu/korbel/hrhw/workingpapers/2004/18-eckert-2004.pdf>.

¹⁷¹ Klasyfikacja nieliberalnych ludów jako niesprawiedliwych miałaby negatywne skutki dla ich samoposzanowania. Dlatego też powinniśmy występować przeciwko kosmopolitycznemu *Prawie ludów* i popierać minimalistyczną wersję Rawlsa. Rawls odrzuca również silną perspektywę kosmopolityczną, ponieważ wierzy, że kosmopolityczne *Prawo ludów* wymagałoby ustanowienia rządu światowego. Twierdzi, że „rząd światowy byłby albo opresywnym wyrazem globalnego despotyzmu, albo słabym imperium rozrywaniem przez częste wojny domowe, gdy poszczególne regiony i kultury próbowałyby zyskać polityczną autonomię. Sprawiedliwy porządek światowy byłby wobec tego najlepszy, gdyby postrzegać go jako społeczeństwo ludów, w którym każdy lud charakteryzuje się dobrze urządzonym, przyzwoitym i politycznym reżimem wewnętrznym” (J. Rawls, *Justice a Fairness...*, s. 13).

jest to, że pełna równość obywateli bez poszanowania ich płci lub religii nie może być zagwarantowana w reżimie praw ludów, gdyż ochrona praw człowieka jest bardziej ograniczona. W dodatku takie prawa jak swoboda wypowiedzi i swoboda uczestniczenia w rządach we własnym kraju bezpośrednio lub poprzez wybranych przedstawicieli¹⁷², zapisane w artykułach 19–21 Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, nie są obecne na liście podstawowych praw skonstruowanej przez Rawlsa. Oczywiście, niektóre ludy nie muszą być demokratyczne, aby ich struktury polityczne mogły być uznane za warte zachowania. W tym momencie Rawls musi odpowiedzieć na pytanie: Dlaczego społeczeństwa liberalne powinny klasyfikować ludy przyzwoite jako dobrze urządzone i obniżać własny standard praw człowieka? Mogłyby przecież pomóc ludom przyzwoitym, nie rezygnując z wewnętrznych standardów praw człowieka. Rawls występuje tu jednak jako uniwersalny moralista, który łągodzi własne standardy moralne, ponieważ zakłada, że przedstawiciele społeczeństw przyzwoitych nie zgodzą się na demokratyczne procedury jako standard mający obowiązywać powszechnie w każdym państwie. Powstaje tu więc możliwość krytyki Rawlsa, mamy bowiem kosmopolitów (Pogge, Beitz), którzy chcą sprawić, by *Teoria sprawiedliwości* i *Prawo ludów* stały się bardziej spójne, i twierdzą, że Rawls nie był zbyt konsekwentny w korzystaniu i stosowaniu własnej metody sytuacji pierwotnej, co powoduje ich zdaniem brak obowiązywania zasady dyferencji na poziomie międzynarodowym¹⁷³.

Uważają oni również, że rozwiązanie Rawlsa traktuje prawa człowieka instrumentalnie i sprawia, że standardy praw człowieka są nie do końca określone, nie wiemy, które z nich (szeroki zakres krajowy czy wąski międzynarodowy) powinny być chronione. Co więcej, Rawls widzi różnicę między „prawami człowieka” a „prawami konstytucyjnymi” czy też „prawami obywatelskimi w ramach demokracji liberalnej”. Jednak nie tworzy on kryteriów tego rozróżnienia, co powoduje, że nie znamy podstaw, dla których pewne prawa określane są jako prawa człowieka, a inne jako prawa obywatelskie. To niejasne rozróżnienie jest wskaźnikiem określającym, które ludy są dobrze urządzone, a które nie, i odgrywa kluczową rolę we wskazaniu, które ludy mogą być tolerowane przez społeczeństwa liberalne.

¹⁷² J. Rawls, *Prawo ludów...*, s. 112–115.

¹⁷³ Zob. Ch. Beitz, *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, New York 2009; Th. Pogge, *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge 2008.

Jednocześnie brak poszanowania praw człowieka uzasadnia interwencję wojskową (również prewencyjną interwencję) w państwach bezprawnych.

Powyższa analiza pokazuje, że nawet teoria Rawlsa nie jest w stanie uniknąć napięcia między etycznym opisem praw człowieka a ich prawnym i politycznym egzekwowaniem. Zarazem jednak w ramach swojej teorii uznaje on, iż przynajmniej słaba ochrona praw człowieka bez politycznego zabezpieczenia ich przez obywatelstwo oraz bez jakiejś formy konstytucjonalizacji prawa międzynarodowego (Habermas) czy polityzacji instytucji międzynarodowych (Held) jest konieczna i możliwa do realizacji.

4.4. Marthy Nussbaum koncepcja *capabilities*¹⁷⁴

Nussbaum jest reprezentantką kosmopolityzmu etycznego w przeciwieństwie do wcześniej prezentowanych przedstawicieli kosmopolityzmu instytucjonalnego (Habermas, Held) oraz Rawlsa jako przedstawiciela liberalnego kosmopolityzmu umiarkowanego. Zarazem tak jak wcześniejszy autorzy czerpie ona inspirację w swoich tekstach z Kanta, choć w o wiele większym stopniu z Arystotelesa czy stoików. To, co z perspektywy naszej pracy jest istotne, to próba przekroczenia dyskursu praw człowieka w imię wartości, jakie prawa człowieka ze sobą niosą. Pozwoli to nam w podsumowaniu tego rozdziału pokazać model globalnego obywatelstwa, do jakiego w różnej formie odwołuje się większość idealistów pokładających w nim duże nadzieje na uniknięcie wojen i harmonizację stosunków międzynarodowych. Nussbaum swoje stanowisko opiera na dwóch ważnych założeniach, a mianowicie na przekonaniu, że ludzie rozpoznają siebie nawzajem jako ludzi, jak również, że zasadniczo jesteśmy w stanie określić takie uwarunkowania ludzkiej egzystencji, bez których ludzkie życie nie może istnieć. Te dwa założenia umożliwiają według niej osiągnięcie uniwersalnego konsensusu, dotyczącego podstawowych zdolności. Nussbaum, idąc tropem Arystotelesa, podzieliła ludzkie zdolności na dwa poziomy, z których pierwszy odnosi się do konieczności, a więc do potrzeb służących podtrzymaniu życia biologicznego, natomiast drugi poziom odnosi się do ludzkich zdolności, łączących się z zagadnieniem dobrego życia.

¹⁷⁴ Ta część rozdziału została opracowana na podstawie fragmentu doktoratu M. Gawin pt. *Nowoczesny paradygmat filozofii polityki a prawa człowieka*, Repozytorium Uniwersytetu Warszawskiego (<https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/144/DOKTORAT.pdf?sequence=1>), s. 188–209.

Poniżej zamieszczamy listę podstawowych zdolności człowieka, tak jak je formułuje Nussbaum:

1) życie – zdolność do dożycia późnego wieku i do życia, które nie byłoby zakończone przedwcześnie, oraz do nieredukowania go do takiego poziomu, że przestaje być życia warte;

2) zdrowie fizyczne – cieszenie się dobrym zdrowiem, włączając w to zdolność do reprodukcji, adekwatnego wyżywienia oraz posiadania schronienia;

3) integralność cielesna – zdolność do swobodnego przemieszczania się z miejsca na miejsce, możliwość zabezpieczenia się przed przemocą, włączając w to przemoc seksualną i przemoc w rodzinie; możliwość satysfakcji seksualnej oraz wyboru w kwestiach reprodukcyjnych;

4) zmysły, wyobrażenia, myślenie – bycie zdolnym od posługiwania się zmysłami, do wyobrażania sobie, do myślenia i analizowania w taki sposób, który związany jest z odpowiednim wykształceniem (włączając w to między innymi czytanie, pisanie i liczenie); wykorzystywanie tych środków do zdobywania doświadczenia, wiedzy oraz ich przekazywania w celu ochrony wolności, zwłaszcza wolności wypowiedzi; bycie zdolnym do swobodnej ekspresji artystycznej, politycznej i religijnej;

5) emocje – zdolność do odczuwania przywiązania do rzeczy i nawiązywania więzi z osobami poza nami samymi; bycie zdolnym do kochania tych, którzy nas kochają i troszczą się o nas; zdolność do miłości, żalu, wdzięczności, smutku, która nie jest podyktowana strachem (wspieranie tych zdolności obejmuje wspieranie instytucji, dzięki którym mogą się one rozwijać);

6) rozum praktyczny – możliwość tworzenia koncepcji dobra i bycia zdolnym do krytycznej refleksji oraz planowania własnego życia (wiąże się to również z ochroną wolności sumienia);

7) przynależność – zdolność do życia w relacji z innymi i dla innych, do okazywania troski o innych, do zaangażowania w różne formy społecznych interakcji, zdolność do wczucia się w sytuację innych (wspieranie tej zdolności obejmuje budowanie instytucji, które umożliwiają takie formy związków z innymi, a także ochronę wolności słowa i zgromadzeń); bycie zdolnym do okazywania szacunku dla innych i samego siebie; bycie zdolnym do traktowania siebie i innych jako równych (pociąga to za sobą założenie o niedyskryminacji ze względu na rasę, płeć, orientację seksualną, pochodzenie, wyznanie);

8) inne gatunki – bycie zdolnym do nawiązywania relacji ze zwierzętami i światem natury oraz troska o ten świat;

9) zabawa – zdolność do śmiechu, do zabawy, do cieszenia się aktywnością rekreacyjną;

10) kontrola nad własnym otoczeniem – zarówno politycznym: zdolność do aktywnej partycypacji i wyborów politycznych, które mają wpływ na nasze życie; prawo do wolności słowa i stowarzyszeń; jak i materialnym: możliwość posiadania własności; prawo do szukania zatrudnienia na równych zasadach z innymi, ochrony przed nieuzasadnioną konfiskatą dóbr i przeszukianiem¹⁷⁵.

Z przytoczonej listy ludzkich potrzeb i zdolności Nussbaum wyciąga praktyczne wnioski natury politycznej. W pierwszej kolejności przedstawia zbiór ogólnych uprawnień człowieka, ściśle wiążących się z przedstawioną listą. Uprawnienia te stanowią właściwy rdzeń modelu sprawiedliwości opracowanego przez Nussbaum, świadczący o wyraźnej zmianie w porównaniu z modelem kontraktowym np. Rawlsa. Model kontraktowy bazuje na określonej procedurze. Mamy „wejście”, którym jest sytuacja pierwotna, procedurę (wybór praw), oraz „wyjście” w postaci zasad sprawiedliwości politycznej. Nussbaum natomiast przedstawia zbiór nienaruszalnych *capabilities* ludzkich, obligujących do zastosowania pewnej polityki, skutecznie zapewniających ochronę tych zdolności. Jaka będzie to polityka, jest kwestią doboru odpowiednich środków. W każdym razie nie podlegają one modyfikacji ze względu na jakąś procedurę. Włączają one ponadto

¹⁷⁵ M. Nussbaum, *Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism*, „Political Theory” 1992, vol. 20, no. 2, s. 222. Zob. również: R. Woniński, *O potrzebie kosmopolitycznego obywatelstwa*, „Zoon Politicon” 2010, nr 1, s. 80–81. Nussbaum swoją koncepcję nazywa szeroką, ogólną koncepcją dobra (*thick vaguetheory of the good*). Nazwa ta została przez Nussbaum użyta po pierwsze, aby zarysować wyraźnie swoje normatywne stanowisko, po drugie zaś, aby zasygnalizować polemikę z Rawlsem, który jest autorem „wąskiej teorii dobra” (*thin theory of the good*). Rawls określa w niej statyczną listę „dóbr pierwotnych”, stanowiących podstawę wszelkich innych, bardziej rozległych koncepcji dobra i będących przedmiotem negocjacji w „sytuacji pierwotnej”. W przeciwieństwie do tego modelu Nussbaum określa swoją teorię dobra jako szeroką, ponieważ, jak twierdzi: „[...] moja arystotelesowska koncepcja dotyczy celów oraz ogólnego kształtu i treści form życia ludzkiego” (zob. M. Nussbaum, *Human Functioning...*, s. 215). Zarazem teoria ta jest „nieokreślonej grubości”, gdyż oparta jest na szerokich i otwartych badaniach oraz dyskusjach. Lista podstawowych potrzeb i zdolności, którą Nussbaum proponuje, jest więc otwarta na modyfikacje.

w obręb swojej normatywności wszystkich ludzi bez względu na ich wiek, poziom inteligencji czy sprawności fizycznej. Jednocześnie mają one charakter moralny i polityczny, ponieważ określają obowiązki ludzi względem siebie, w tym również te odnoszące się do relacji politycznych. Nussbaum wiąże je z kategorią sprawiedliwości, gdyż ustanawiają one ogólne ramy normatywności państwa.

Model Nussbaum można potraktować jako jedną z koncepcji dotyczących praw człowieka, tak jak czyni to Freeman¹⁷⁶ w swojej pracy na temat praw człowieka. Przede wszystkim tym, co łączy te prawa z projektem Nussbaum, jest samo ujęcie podstaw normatywnych państw i społeczeństw jako opartych na pewnych przyrodzonych i nienaruszalnych uprawnieniach człowieka. Ponadto fakt, że w obu przypadkach kwestia metod wprowadzenia praw i wolności ludzkich w życie jest kwestią poniekąd drugorzędną w tym sensie, że można wyobrazić sobie różne typy polityk państwowych, mogących temu celowi służyć, także łączy optykę Nussbaum z prawami człowieka. Natomiast różnice dostrzegamy w związku z treścią uprawnień zawartych w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i uprawnień wynikających z modelu autorki *W trosce o człowieczeństwo*. Lista praw zawartych w Deklaracji jest szersza, konkretniejsza i zapisana w stylistyce prawnej. Z kolei zbiór uprawnień Nussbaum ma charakter zdecydowanie ogólniejszy oraz opisowy charakter. Jednakże różnica ta może wbrew pozorom właśnie wspomóc ich wzajemne odniesienia. Z przytoczonych uprawnień można bowiem wywnioskować wszystkie prawa człowieka. Co więcej, koncepcja ta ma bardziej całościowy charakter, to znaczy wychodząc od pewnych założeń metodologicznych i normatywnych, formułuje pojemny zbiór uprawnień ludzkich, aby następnie przedstawić pewne propozycje ich realizacji na poziomie ogólnosięciowym.

Koncepcja rozwijana przez Nussbaum może służyć jako uzasadnienie praw człowieka. Po pierwsze, zachowuje uniwersalny charakter praw człowieka, włącza przedstawicieli innych kultur w namysł nad podstawami (także normatywnymi) ludzkiej egzystencji. Nie zawiera ona również odniesień do religii, co sprawia, że jest potencjalnie do zaakceptowania dla wszystkich, niezależnie od wyznania. W tym sensie koncepcja ta jako etyczna nie tylko legitymizuje prawa człowieka i obowiązki z nich wynika-

¹⁷⁶ M. Freeman, *Prawa człowieka*, tłum. M. Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.

jące dla całego świata, ale zarazem można ją określić jako koncepcję promującą zachowania mieszczące się w zakresie globalnego obywatelstwa.

Nussbaum rozwija zagadnienie porządku światowego, który dałby szansę na wyeliminowanie biedy oraz nierówności społecznych i ekonomicznych na całym świecie. Poddaje ona krytyce podstawowe założenia teorii kontraktowej, które ostatecznie skłoniły ją do odrzucenia tego sposobu myślenia o porządku politycznym na rzecz teorii radykalnie zmieniającej sposób ujmowania polityczności oraz natury zobowiązań wobec innych osób i podmiotów politycznych. Pierwsze z krytykowanych założeń dotyczy idei, że umowa obejmuje strony, które są wzajemnie równe. Założenie to jest szczególnie trudne do zaakceptowania, kiedy odniesiemy je do poziomu relacji międzypaństwowych, gdyż utrudnia postawienie jakiegokolwiek realnej diagnozy na temat otaczającego nas świata wraz z przedstawieniem właściwych środków zaradczych. Jak pisze Nussbaum:

„Założenie stałości i nieodwołalności państw sprawia, że drugi stopień umowy jest wąski i restrykcyjny, uniemożliwiając jakiegokolwiek poważne rozważania nad zagadnieniem ekonomicznej redystrybucji zasobów z bogatszych do biedniejszych narodów. W istocie Rawls odsuwa ten problem już na samym początku, zakładając w ramach kontraktualizmu względną równość stron: nikt nie powinien być w stanie zdominować pozostałych. Naturalnie w naszym świecie te warunki nie są spełnione: jakiś kraj prawdopodobnie może zdominować całą resztę. [...] Założyć względną równość pomiędzy stronami, to założyć coś tak z grubsza fałszywego na temat świata, że w rezultacie czyni to teorię niezgodną do odpowiedzenia na najbardziej palące problemy naszego świata”¹⁷⁷.

Według niej założenie wstępnej równości pomiędzy państwami wchodzącymi ze sobą w umowę jest nierealistyczne. W schemacie tym brakuje satysfakcjonującego rozwiązania kwestii ugruntowania suwerenności państwa w woli ludu. Ponieważ sporo państw działa bez legitymizacji ze strony obywateli, państwa te zostałyby *de facto* wykluczone z procesu nawiązywania kontraktu. Co więcej, Nussbaum zarzuca Rawlsowi, że w zaproponowanym schemacie brakuje miejsca na realną pomoc społeczeństwom, gdyby te chciały obalić autorytarną władzę. W *Prawie ludów* jakkolwiek faktycznie treść globalnych zasad współpracy jest wyznaczana

¹⁷⁷ M. Nussbaum, *Beyond the Social Contract. Toward Global Justice, The Tanner Lectures on Human Values*, Australian National University, Canberra 2002, s. 462–463.

przez ludy, to jednak zaproponowana globalna polityka odnosi się ściśle do działań państw, a nie społeczeństw, organizacji pozarządowych, korporacji czy osób prywatnych. Tym samym podejście Nussbaum jest bliższe Habermasowi niż Rawlsowi.

Model Rawlsa jest jej zdaniem niewłaściwą odpowiedzią na problemy takie jak głód czy przemoc polityczna dlatego, że zgodnie z nim rozprzestrzenianie się liberalno-demokratycznego modelu państwa w skali globalnej lub znacznej części globu wystarczy, aby wiele spośród obecnie palących problemów politycznych po prostu zniknęło. Jednocześnie: „Wśród tej listy brakuje natomiast jednych z najpoważniejszych problemów, takich jak imigracja, nierówności, wraz z niedożywieniem, problemami zdrowotnymi, brakiem edukacji, które tak często towarzyszą biedzie”¹⁷⁸. Widzimy więc, że za pomocą ogólnego założenia dotyczącego promowania określonego typu organizacji politycznej Rawls „rozwiązuje” niektóre z palących problemów naszych czasów, podczas gdy inne równie ważne zagadnienia po prostu pomija, nie włączając ich w obręb globalnej idei sprawiedliwości. Autor *Liberalizmu politycznego*, odnosząc się do problemu ekonomicznych nierówności pomiędzy państwami, zakłada, że są one wynikiem ich kultury politycznej, np. niesprzyjającej bogaceniu się, całkowicie pomijając problem wpływu globalnego wolnego rynku na tworzenie tych nierówności.

Kolejnym poważnym zarzutem kierowanym przez Nussbaum pod adresem koncepcji Rawlsa jest to, że zauważając wagę promowania praw człowieka, ogranicza je on tylko do najbardziej podstawowych uprawnień ludzkich. Tym samym pozostałe prawa człowieka – w szczególności prawa drugiej i trzeciej kategorii (według naszego podziału, zob. rozdz. I) – nie znajdują swojego odzwierciedlenia w treści prawa ludów, w związku z czym także zagadnienie sprawiedliwości (ekonomicznej) między ludami nie zostaje adekwatnie podjęte – a w zasadzie jest pominięte.

Kwestionując proponowany przez Rawlsa model relacji ponadnarodowych, proponuje ona w nim zmiany wynikające z wypracowanej przez nią koncepcji zdolności. Jej odniesienie do przestrzeni relacji globalnych oznacza prymat uprawnień jednostek nad państwami i narodami. Zrazem z koncepcji tej wynika, że w zasadzie wszyscy mamy obowiązek promować poszanowanie dla praw człowieka. Jednakże ten szeroki normatywny obowiązek nie oznacza powinności każdego człowieka do zaangażowania w ten proces własnego życia, jeżeli miałyby się to wiązać

¹⁷⁸ *Ibidem*, s. 463.

z ograniczeniem możliwości uzyskania przez zwykłego obywatela osobistego spełnienia. Trafność tego argumentu jest szczególnie widoczna, biorąc pod uwagę, że jest tu mowa o zjawiskach ogólnoswiatowych. O ile można i zapewne trzeba wymagać od obywateli, aby angażowali się w problemy występujące w ich własnym kraju, o tyle trudno wymagać, by angażowali się bezpośrednio w pomoc osobom znajdującym się na drugim końcu świata. Ponadto niektóre spośród globalnych problemów wymagają kolektywnych, dobrze zorganizowanych działań, które mogą zostać podjęte jedynie przez instytucje. W związku z tym Nussbaum w swojej koncepcji akcentuje ważną rolę różnego typu instytucji, które powinny przejąć na siebie te obowiązki. W tej kwestii właśnie nie różni się jednocześnie zbyt wiele od przedstawicieli teorii statycznych (Rawls) albo liberalnego nacjonalizmu (Miller). Innymi słowy, również z punktu widzenia komunitarystycznych lub realistycznych koncepcji sprawiedliwości międzynarodowej instytucje międzynarodowe mają określone obowiązki pomocy, choć zazwyczaj wtórne do obowiązków, jakie mają państwa¹⁷⁹. Cała dyskusja w zasadzie dotyczy tutaj kwestii pierwszeństwa obowiązków. Czy w imię praw człowieka mamy obowiązek pomocy nieobywatelom przed obywatelami czy też w imię praw obywatelskich mamy najpierw obowiązek pomocy swoim współobywatelom? Rawls opowiedziałby się raczej za tym drugim rozwiązaniem, a Nussbaum raczej za pierwszym. Z kolei teorie Helda i Habermasa chciałyby te obowiązki (wobec obywateli i nieobywateli) tak legitymizować, by pokazać, że raczej dopełniają się one wzajemnie, nie kolidując ze sobą.

Koncepcja sprawiedliwości globalnej, wyłaniająca się z perspektywy Nussbaum, opiera się zarazem na uznaniu konieczności zapewnienia wszystkim istotom ludzkim spełnienia ich podstawowych potrzeb oraz możliwości realizacji ich potencjału. Każdy z podmiotów występujących w przestrzeni państwowej i ponadpaństwowej zobligowany jest do zapewnienia ludziom ich potrzeb i zdolności. Sprawiedliwość może być mierzona stopniem realizacji wyznaczonych tu celów. Jakkolwiek Nussbaum nie przedstawiła pełnej wizji porządku światowego, to w swoich pracach określa zbiór principów, które powinny rządzić porządkiem globalnym:

1. **N a d d e t e r m i n a c j a i o d p o w i e d z i a l n o ś ć.** Odwołując się do terminu „naddeterminacja”, którego korzenie sięgają psychoanalizy

¹⁷⁹ U Rawlsa jest to obowiązek asysty krajom, które Rawls nazywa *burden societies*.

Freudowskiej, Nussbaum wyraża pogląd, że różne zjawiska na poziomie globalnym mogą mieć wiele przyczyn, tak że właściwie trudno dokładnie zrekonstruować powody wystąpienia danego zjawiska. W związku z tym nie da się w pełni kontrolować przebiegu zdarzeń na poziomie globalnym. Nie oznacza to bynajmniej zdjęcia ciężaru odpowiedzialności z globalnych podmiotów politycznych. Przeciwnie – państwa i narody mają tym bardziej dbać o globalną sprawiedliwość, lecz w takim zakresie, w jakim mogą na nią oddziaływać. Innymi słowy, każdy z podmiotów politycznych powinien robić – np. dla redukcji globalnych nierówności ekonomicznych – wszystko, co tylko może, mając nadzieję, że wspólny wysiłek wszystkich narodów przyniesie spodziewany efekt.

2. G l o b a l n y r y n e k powinien działać w sposób sprawiedliwy i sprzyjać krajom biednym i rozwijającym się. Wolny rynek wcale nie musi wiązać się z istnieniem bezstronnej przestrzeni wymiany dóbr. Nussbaum, bazując na przekonaniu podzielanym przez wielu ekonomistów (np. Stiglitz), twierdzi, że globalny rynek i globalne instytucje finansowe mogą same przyczyniać się do powiększania się nierówności pomiędzy narodami. Apeluje zatem o modyfikację światowych struktur rynkowych, aby te nie faworyzowały silniejszych graczy kosztem słabszych, lecz żeby nastawione były w tej światowej grze na wspomnienie krajów biednych i rozwijających się.

3. Ponadnarodowe korporacje mają obowiązek promowania ludzkich uprawnień w miejscach, w których działają. Nussbaum argumentuje, że: „Nowy ład globalny powinien dysponować klarownym publicznym przekonaniem, że część zysków z interesów prowadzonych na poziomie regionalnym powinna być przekazywana na cele związane z edukacją i dbałością o środowisko naturalne”¹⁸⁰. A zatem korporacje nie powinny być nastawione jedynie na zysk, ale raczej generując profity, muszą brać odpowiedzialność za miejsce i środowisko (ludzkie i naturalne), w którym działają, również poprzez aktywne promowanie moralnych schematów działania gospodarczego.

4. Nussbaum proponuje również istnienie pewnych podstawowych instytucji globalnego zarządzania, m.in.: międzynarodowy trybunał karny, który zajmowałby się przypadkami naruszeń praw człowieka; instytucje w dziedzinie ochrony środowiska naturalnego, instytucje

¹⁸⁰ M. Nussbaum, *Beyond the Social Contract...*, s. 479.

zbierające i redystrybuujące podatki na rzecz krajów biednych i rozwijających się, zestaw regulacji obejmujących sposób funkcjonowania globalnego rynku, które wspierałby normatywny wymiar wymiany dóbr; zbiór podstawowych potrzeb i zdolności człowieka, zestaw standardów dotyczących prawa pracy, obejmujących także sankcje za naruszenia tych praw, oraz zbiór traktatów międzynarodowych, powoli włączanych do jurysdykcji w poszczególnych krajach.

5. Wszyscy ludzie i instytucje mają obowiązek wspierania *edukacji*, która stanowi klucz do eliminacji problemów osób gorzej sytuowanych. Nussbaum twierdzi, że „edukacja jest kluczem do wszystkich ludzkich zdolności”¹⁸¹. W proces powszechnej edukacji powinny włączyć się w szerszym zakresie nie tylko rządy wszystkich państw, ale także korporacje, organizacje pozarządowe i osoby prywatne.

6. Wszystkie instytucje i jednostki powinny zwrócić uwagę na problemy osób gorzej sytuowanych (chorych, starszych i upośledzonych) w poszczególnych państwach i regionach. Jednostki i grupy dyskryminowane tak społecznie, jak i ekonomicznie znajdują się w różnych państwach, również tych rozwiniętych. Udzielenie im pomocy powinno być obowiązkiem wszystkich obywateli świata oraz wszystkich instytucji.

Teoria Nussbaum nie jest mimo wszystko wolna od trudności i wewnętrznych napięć. Przede wszystkim nie jest do końca jasna relacja pomiędzy koncepcją podstawowych ludzkich zdolności a prawami człowieka, stanowiącymi przecież konkretny zbiór uprawnień, choć z pewnością jej wizja nie jest w żadnym punkcie sprzeczna z treścią Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka i można ją potraktować jako uporządkowanie, zinterpretowanie i uzasadnienie praw człowieka. Pojawiają się również inne wątpliwości. Nussbaum przyjmuje, że każdy człowiek może podejmować rozumne decyzje, dotyczące własnego życia. Z tego względu wartością jest rozwijanie krytycznego myślenia i zagwarantowanie ludziom warunków do osobistego rozwoju. Podstawą jest człowiek, któremu zdarzyło się żyć w pewnej wspólnotie i który choć ma konkretne obowiązki wobec tej wspólnoty, to posiada również świadomość kosmopolityczną. A więc rodzaj odpowiedzialności obywatelskiej za świat jako całość. Wizja ta jest silnie esencjonalistyczna. Jako jeden z zarzutów pojawia się więc problem, jak tego dowieść, że wartością jest rozwijana przez jednostkę wrazliwość kosmopolityczna, zamiast np. bycie podporządkowanym tradycji

¹⁸¹ *Ibidem*, s. 481.

i wspólnocie. Ponadto zakwestionować można sam opis człowieka, który w porządku normatywnym wyprzedza wspólnotę. Problem, czy jednostka powinna być uznana za podstawę porządku państwowego i globalnego, czy też tożsamość i znaczenie jednostki są wtórne wobec wspólnoty, jest wciąż żywy i budzący spory¹⁸².

5. Prawa człowieka i globalne obywatelstwo

Przedstawimy teraz koncepcję obywatelstwa światowego, do której poza Rawlsem wszyscy opisani wcześniej autorzy odwołują się w większym lub mniejszym stopniu. Idealiści upatrują w świadomości kosmopolitycznej, uznaniu praw człowieka oraz działaniu na ich rzecz jednego z podstawowych warunków do przezwyciężenia państwowocentrycznej perspektywy oraz propagowania bardziej harmonijnych relacji między ludźmi i państwami w skali globu. Aby lepiej zrozumieć ideę globalnego obywatelstwa, pokażemy charakterystyczne cechy, z jakimi idea ta się wiąże (5.1) i jak wykracza ona zdaniem idealistów poza system westfalski (5.2).

5.1. Obywatelstwo globalne

O obywatelstwie globalnym pisaliśmy już w związku z historią kosmopolityzmu na początku rozdziału. Teraz chcemy pokazać, jak współczesne teorie idealistyczne czerpią z myśli stoickiej, by rozwijać dziś ideę obywatelstwa światowego. Wedle stoików ludzie przynależą do dwóch porządków – do porządku konkretnej wspólnoty politycznej (*polis*) oraz do porządku światowego (*kosmos*). Owa stoicka idea opisuje specjalną relację, jaką człowiek posiada z wszechświatem. Relacja ta jest przedkulturowa i stanowi etyczną podstawę dla kształtowania więzi międzyludzkich. Ich zdaniem fakt urodzenia się w określonej wspólnocie politycznej jest przypadkowy i dlatego nie ma wpływu na istotę natury ludzkiej, stąd też tożsamości budowane w ramach wspólnot politycznych stoicy uznawali za mniej ważne od relacji etycznych. Takie rozumienie obywatelstwa jako

¹⁸² Więcej o zarzutach wobec teorii Nussbaum i o polemice z koncepcją Rawlsa można znaleźć w: J. Miklaszewska, *Sprawiedliwość liberalna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015, s. 78–106.

pozaterytorialnego obywatelstwa światowego jest dziś podstawą etycznego kosmopolityzmu. Jego istota opiera się na moralnym zobowiązaniu odwołującym się do prawa naturalnego, praw człowieka, kantowskiej idei godności lub innej etyki uniwersalnej.

Te starożytne rozstrzygnięcia, będąc podstawą dzisiejszego myślenia o globalnym obywatelstwie, uzupełniane są często o postulat otwartości na kontakt z innymi i wrażliwości na odmienne kultury¹⁸³. Związany z taką postawą dystans do własnej kultury ma umożliwiać krytyczną refleksję w stosunku do niej i akceptację wartości innych kultur. Ten samokrytycyzm staje się cechą obywatelstwa globalnego, które w działaniu ma przejawiać się nie tylko wrażliwością na krzywdę innych, ale również ostrożnością związaną z nienarzucaniem wartości odmiennym kulturowo formom bycia¹⁸⁴. Zwolennikom globalnego obywatelstwa chodzi zatem o promowanie postawy otwartości (również z określonym zespołem wartości takich jak prawa człowieka), ale zarazem o nienarzucanie jedyne-go modelu aksjologicznego dla całego świata. Obywatelstwo traktują oni metaforycznie jako „zamieszkiwanie” świata. Taki etyczny kosmopolityzm miałby być w praktyce albo tolerancją pozytywną, albo uniwersalną gościnnością¹⁸⁵.

Z jednej strony w postawie globalnego obywatelstwa istnieje więc miejsce na pluralizm i tolerancję dla odmienności praktyk społecznych i politycznych oraz dialog służący rozwiązywaniu problemów niemożliwych do rozwiązania na poziomie lokalnym, np. konfliktów zbrojnych, terroryzmu globalnego, problemów środowiskowych, których rozwiązywanie przez współpracę będzie uzasadnianie nie tylko pragmatyką i interesem, ale również wspólnie podzielanymi wartościami¹⁸⁶. Z drugiej strony tak rozumiane globalne obywatelstwo ma na celu ograniczenie tego, co

¹⁸³ J. Waldron, *What is Cosmopolitan?*, „Journal of Political Philosophy” 2000, vol. 8, no. 2, s. 227.

¹⁸⁴ R. Rorty, *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, „Truth and Progress: Philosophical Papers” 1998, no. 3, s. 167–185.

¹⁸⁵ Więcej na ten temat zob. R. Wonicki, *Tolerancja a uniwersalna gościnność – krótki szkic porównawczy*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2012, nr 14, s. 165–178.

¹⁸⁶ K.A. Appiah, *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, tłum. J. Klimczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.

większość świata zachodniego uważa za działania niedopuszczalne, choćby tłumaczono je najbardziej szczytnymi motywami etycznymi, takimi jak ludobójstwa czy zagłady z powodów rasowych lub religijnych. Globalni obywatele, będąc obywatelami świata i państw zarazem, chcą w wymiarze prawnym zawrzeć zasady chroniące ludzi jako ludzi. Przy tym odwołują się zwłaszcza do praw człowieka jako najmniej kontrowersyjnego i najbardziej akceptowalnego prawnego-etycznego sposobu ochrony ludzi.

Jednocześnie, aby ludzie mogli stać się globalnymi obywatelami, muszą świadomie zaakceptować obowiązki, jakie wynikają z takiego obywatelstwa. A do tego potrzebna jest edukacja rozbudzająca w nich „kosmopolityczną świadomość” bycia częścią wspólnoty ludzkiej. Problem polega na tym, że dla wielu badaczy obywatelstwo nie istnieje poza wspólnotą polityczną ze względu na polityczno-prawną wykładnię tego pojęcia. Z kolei bez wspólnoty moralnej nie ma ideowej i etycznej identyfikacji, co powoduje, że kategoria globalnego obywatelstwa albo bezwiednie ich zdaniem postuluje państwo światowe, albo wprowadza w błąd, używając nazwy z zakresu polityki do opisu relacji moralnych. MacIntyre i inni komunitarianie twierdzą na przykład, że globalni obywatele są pozbawieni korzeni, ponieważ jedynie określone praktyki wspólnotowe nadają nam jako obywatelom tożsamość. W rzeczywistości więc nie jesteśmy globalnymi obywatelami tak długo, jak długo obywatelstwo jest ograniczone do członkostwa we wspólnocie politycznej. Pogląd przeciwstawiający się powyższemu rozumowaniu uznaje, że akceptacja globalnego obywatelstwa nie pozbawia ludzi korzeni, jeśli zarazem nie zrezygnują oni z innych poziomów, na bazie których budują swoją wspólnotową identyfikację. Taka rezygnacja nie jest jednak wymagana przy akceptacji globalnego obywatelstwa.

Kolejny argument mówi, że krytycy globalnego obywatelstwa, przypisujący jednostkom tożsamość narodową lub państwową, sami popełniają błąd. Dzisiejsze wspólnoty polityczne są bowiem zbyt rozległe, by jednostki mogły utożsamiać się realnie z innymi współobywatelami, raczej budują przywiązanie poprzez zaangażowanie w mniejsze organizacje i wspólnoty, które są częścią państwa, a ich identyfikacja polega, tak jak mówił Anderson, na świadomości bycia częścią wspólnoty wyobrażonej. Podobnie dzieje się też w wypadku globalnego obywatelstwa. Większość inicjatyw globalnych dokonuje się poprzez zaangażowanie wielu lokalnych grup

i organizacji w określone sprawy. Owe inicjatywy lokalnych grup posiadają często globalny charakter, ponieważ wskazują problemy, których nie daje się rozwiązać na poziomie narodowym¹⁸⁷. Każda osoba uważająca się za globalnego obywatela posiada wizję moralnych zobowiązań wobec innych i świata. Akceptuje ona obowiązki wobec wszystkich ludzi niezależnie od ich narodowości czy miejsca zamieszkania, takie jak działanie na rzecz zmniejszenia globalnego ocieplenia czy pomoc w łagodzeniu biedy. Ludzie, którzy działają w tych wszystkich obszarach, mogą być rozumiani jako globalni obywatele o tyle, o ile posiadają koncepcję tego, co dobre dla świata, działają zgodnie z nią oraz zachęcają innych do tego samego¹⁸⁸.

Wszyscy globalni obywatele posiadają jednak jakiś zestaw wartości moralnych, które uważają za najważniejsze i które ich zdaniem należy promować, choć mogą różnić się co do niektórych wartości nawet tak dalece, że nie będą się ze sobą w stanie porozumieć tak jak zwolennicy neoliberalizmu (wolność) i państwa opiekuńczego (równość). Jak pokazuje jednak Dower, dla większości idealistów podstawą etyki globalnego obywatelstwa jest podzielenie pewnej wspólnej określonej grupy wartości. Wszystkie etyki globalne muszą bowiem jego zdaniem posiadać jakąś wspólną część, pozwalającą na stworzenie, zaakceptowanie i działanie zgodne z regułami jednej etyki globalnej. Według Dowera na tę wspólną część składają się następujące elementy:

1) globalna odpowiedzialność – poczucie, że chce się działać z poszanowaniem prawa człowieka w imię dobra globalnej wspólnoty;

2) lojalność wobec wspólnoty lokalnej – wspieranie konkretnych wartości wspólnoty, w której żyjemy. Często bowiem wartości wyznawane przez taką wspólnotę i działania przez nią podejmowane mają znaczenie globalne;

3) uznanie równego statusu moralnego wszystkich istot ludzkich – posiadanie obowiązków wobec innych, które możemy wyrazić w takich hasłach jak: nie zabijaj, nie kradnij, traktuj sprawiedliwie innych¹⁸⁹.

¹⁸⁷ Zob. N. Dower, *Global Ethics and Global Citizenship*, [w:] *Global Citizenship. A Critical Reader*, eds. N. Dower, J. Williams, Edinburgh University Press, Edinburgh 2002, s. 146–149.

¹⁸⁸ Grupy podejmujące takie działania mogą różnić się między sobą co do akceptowanych środków podejmowanych działań, a czasami nawet celów.

¹⁸⁹ N. Dower, *Global Ethics...*, s. 149–152.

5.2. Globalne obywatelstwo a system westfalski

Prezentowana powyżej idea globalnego obywatelstwa¹⁹⁰ podważa dotychczasowy, realistyczny porządek, osadzony w paradygmacie nacjonalistycznym¹⁹¹. Sytuując się w opozycji do tego paradygmatu, koncepcja globalnego obywatelstwa odrzuca dotychczasowe tworzone w jego ramach definicje narodu, państwa, suwerenności i demokracji. Suwerenność, rozumiana dotychczas jako niezależność ekonomiczna i polityczna państw, z nowej globalnej perspektywy oznacza bardziej ograniczoną rolę poszczególnych państw w kontrolowaniu powyższych sfer i apel na rzecz kontroli nad „siłami globalnego wolnego rynku”.

Globalne obywatelstwo w swoim wymiarze instytucjonalnym przewiduje również promocję aktywnych praw obywatelskich, takich jak głosowanie, i demokratyczną kontrolę w sferze ponadpaństwowej. Kontrola na sposób demokratyczny jest postrzegana przez idealistów jako środek najlepiej broniący praw człowieka i dlatego jest zalecana jako najlepszy ustroj dla państw w porządku globalnym (Held, Habermas). Mimo że zakłada się pluralizm światopoglądowy, więc również pluralizm na temat ustrojów, to idea globalnego obywatelstwa, przyznając prawo do wyboru reprezentacji politycznej i jej kontroli, opowiada się również za mechanizmami demokratycznymi w wymiarze ponadnarodowym. Pojęcie demokracji w kontekście globalnego obywatelstwa zostaje więc opisane jako mechanizm legitymizacyjny bez koniecznego istnienia *demosu* jako jego tożsamościowej podstawy.

Z kolei pojęcia narodu i państwa z perspektywy krytyków systemu westfalskiego są pojęciami związanymi z partykularnymi interesami grupy etnicznej lub kulturowej, połączonej więzami krwi, języka i religii. Wynikające stąd ograniczenia terytorialne stanowią uprawnienie do ograniczania uprawnień dla ludzi spoza takiej grupy. Aby uniknąć odwoływania się do interesów narodowych, utrudniających budowanie globalnej integracji i kooperacji, idealisci głoszą, że obywatelstwo globalne musi opierać się na innych kategoriach niż te z porządku państwa terytorialnego – kategoriami tymi zazwyczaj są: ochrona ludzi, środowiska naturalnego, ograniczenie biedy i wojen.

¹⁹⁰ Idea globalnego obywatelstwa często wykracza poza prawa człowieka i postuluje również wspólne ponadpaństwowe działania, np. w imię ochrony środowiska.

¹⁹¹ Więcej o tym porządku zob. w niniejszej monografii rozdział II.

Postulat globalnego obywatelstwa domaga się więc wspólnie podzielanych podstaw moralnych. Stąd też idealści tacy jak Nussbaum czy Dower przedstawiają koncepcję globalnej etyki, broniąc zestawu praw i obowiązków ważnych w skali całego świata. Postulowana przez nich w ten sposób wspólnota moralna zasadza się na ogólnoludzkiej odpowiedzialności za świat oraz pluralistycznej solidarności. Niektórzy autorzy, np. Follesdal, postulują nawet instytucjonalizację globalnego obywatelstwa ze względu na to, że już mamy do czynienia z zacieraniem się granic między państwami poprzez procesy rynkowej współzależności. Ze względu na to, że nasze decyzje dotyczą coraz częściej ludzi mieszkających poza granicami naszego państwa, uważa on, że globalne reżimy powinny być poddane demokratyczno-instytucjonalnej kontroli obywateli z różnych stron świata¹⁹². Globalne obywatelstwo, by spełniało swoją ochronną rolę, wymaga więc prawnych i instytucjonalnych mechanizmów zabezpieczających określone wartości w skali całego świata.

Koncepcje opowiadające się za globalnym obywatelstwem wpisują się w kosmopolityczne i idealistyczne wizje kształtowania polityki. Postulują wspólne wszystkim, uniwersalne podstawy moralne, a za co za tym idzie, obowiązujące wszystkich i wszędzie rozwiązania legislacyjne. Jednocześnie idealści, głosząc pluralizm światopoglądów oraz traktując wszystkich ludzi jako równe sobie podmioty moralne w sferze etyki, polityki, gospodarki, łączą prawa człowieka z językiem praw obywatelskich i założeniem ponadnarodowych obowiązków. W ten sposób prawa człowieka są przez nich rozumiane jako podstawowe reguły współżycia, rozpoznawalne powszechnie jako moralne pryncypia oraz jako takie, które można wcielić w korpus praw pozytywnych.

Patrząc na powyższe cechy globalnego obywatelstwa, wydaje się, że najważniejszą kwestią, jaką idealści muszą rozstrzygnąć, jest to, w jakim sensie możemy mówić o obywatelach świata i czy różni się to w jakiś zasadniczy sposób od uznania uprawnień istot ludzkich jako takich. Na pozór różnica jest znacząca. W przypadku praw człowieka sięgamy do porządku przedpolitycznego i uniwersalnego. Nie bez przyczyny niejednokrotnie porównuje się prawa człowieka z prawami natury lub w przypadku perspektywy chrześcijańskiej z prawem naturalnym. Z kolei kategoria obywatelstwa odsyła nas do porządku ściśle politycznego, gdzie mamy do czynienia

¹⁹² Zob. A. Follesdal, *Citizenship. European and Global*, [w:] *Global Citizenship. A Critical Reader*, eds. N. Dower, J. Williams, Edinburgh University Press, Edinburgh 2002, s. 73–80.

z prawami i obowiązkami w ramach konkretnej wspólnoty politycznej. Jednakże kosmopolityzm z założenia wykracza poza granice państwa. W związku z tym kategoria obywatelstwa nabiera w tym kontekście globalnego znaczenia.

6. Wewnętrzne napięcia teorii idealistycznej

Z przedstawionych powyżej teorii idealistycznych można wydobyć kilka wspólnych dla nich punktów, które wskazują ważne i trudne do przezwyciężenia napięcia w obrębie tego podejścia do sprawiedliwych działań w stosunkach międzynarodowych. Podstawowym problemem jest założenie, by określona grupa norm etycznych (przede wszystkim praw człowieka) i ufundowanych na nich norm prawnych była podzielana przez wszystkich aktorów w skali globu. Idealiści nie tylko więc idealizują określone normy etyczne jako powszechnie obowiązujące, ale również odrywają je od kontekstów kulturowych i geograficznych, rozciągając je na cały świat. Jest to jednak o tyle trudne (jeśli nie niemożliwe), że wartości jak i normy prawne są zawsze czymś ukształtowanym kulturowo, społecznie czy politycznie. Te drugie co więcej są konwencjami, które mają swoje normotwórcze właściwości jedynie w określonych kontekstach metafizycznych, symbolicznych i praktycznych.

Kolejne ujawnione przez nas w tym rozdziale napięcie w teoriach idealistycznych polega na opisie kosmopolitycznej perspektywy jako neutralnej politycznie lub po prostu opisie postpolitycznego mechanizmu globalnego zarządzania w czasach globalizacji (Held). Takie techniczne podejście jest mylące, ponieważ proponowane rozwiązania są polityczne – mają polityczne konsekwencje w postaci zmian w prawie międzynarodowym czy zmian rozumienia suwerenności państwowej. Napięcie ujawniania się tu między postulowaną postpolityczną perspektywą idealizmu a jego politycznymi konsekwencjami. Oczywiście idealiści są czuli na demokratyczny wymiar legitymizacji władzy, więc nie postulują państwa światowego, a co najwyżej federację (Held) albo konstytucjonalizację prawa międzynarodowego (Habermas) lub minimalny zbiór praw człowieka w prawie międzynarodowym, który mają respektować wszyscy (Rawls), ale nie dostrzegają, że możliwy wymiar hegemoniczny tego projektu leży właśnie w jego uniwersalizacji.

Pojawia się również napięcie między obywatelstwem państwowym i obywatelstwem globalnym. Przejście od pojęcia obywatelstwa do obywatelstwa globalnego nie jest oczywiste, jeśli odrzuca się zarazem państwo światowe. Obywatelstwo globalne jest etycznym postulatem określonego postępowania i zakłada przyjęcie tych samych norm do jego oceny. Apolityczne, ponieważ etyczne, sensy kryjące się w tym terminie i związane z klasycznym greckim rozumieniem kosmopolityzmu jako postawy odrzucającej partykularną *polis* są przez współczesnych idealistów politycznych często zaniedbywane. Dzieje się tak, gdyż szukają oni nowych sposobów ponadnarodowej aktywności politycznej obywateli.

Dość powszechnie również przedstawiciele tego stanowiska postulują konieczność stworzenia globalnej wspólnoty kosmopolitycznej, która byłaby liberalna i demokratyczna oraz poprzez różnego rodzaju mechanizmy harmonizowała podejmowanie decyzji na różnych poziomach – od lokalnego do globalnego. Takie ujęcie znów natrafia na poważne trudności wywołujące napięcia. Kto bowiem decydowałby o tym, jakie państwa są demokratyczne? Co zrobić z państwami niedemokratycznymi i nieliberalnymi? Jak rozwiązywać napięcia siłą rzeczy pojawiające się między poziomem lokalnym (państwowym) i globalnym (ponadnarodowym)? Na te wszystkie pytania idealiści nie dostarczają bezproblemowych i oczywistych odpowiedzi. Jednocześnie tworzone przez nich rozwiązania na poziomie prawa czy instytucji są często niespójne.

W kolejnym rozdziale przyjrzymy się zatem od strony filozoficznej generowanym przez realistyczne i idealistyczne propozycje napięciom, szukając odpowiedzi na pytanie, skąd one się biorą i w jakim zakresie można je neutralizować.

Rozdział IV

Prawa człowieka i obywatela jako filozoficzny kontekst procesu globalizacji

Wykorzystanie praw człowieka i obywatela jako podstawy praktycznej polityki wewnętrznej i międzynarodowej rodzi, jak staraliśmy się pokazać, wiele kontrowersji i owocuje różnymi teoretycznymi próbami ich przezwyciężenia. Nie należy jednak zapominać, iż obecny kształt tej polityki został określony właśnie przez przyjęcie norm wynikających z praw człowieka i obywatela jako podstawy działań politycznych w różnych wymiarach. Co więcej, zawarte w nich filozoficzne założenia w dużym stopniu przyczyniły się do rozwoju nowej formy politycznego myślenia, jaką stała się nowoczesna globalizacja. Ponieważ jednak tekst Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka nie reprezentuje spójnych i jednorodnych założeń filozoficznych, stąd sięgają do niego zarówno jej zwolennicy, jak i przeciwnicy. Niezależnie jednak od tego, czy ocenia się ją jako zapowiedź nowego porządku, czy jako zagrożenie, do analizy i opisu procesu globalizacji wykorzystuje się te kategorie, które zostały wprowadzone i niejako oswojone w różnych ujęciach i wersjach praw człowieka.

Za najbardziej filozoficznie istotny wyróżnik nowoczesnego procesu globalizacji z pewnością można kategorię przestrzeni. Podkreśla się przede wszystkim dysonans poznawczy, do jakiego doprowadza globalizacja poprzez naruszenie dotychczasowego doświadczenia przestrzeni, jej „sprasowania” i „zagęszczenia”. Pojawiają się coraz to nowe próby wyjaśnienia i opisu związanego z nim nowego typu percepcji, które pozwoliłyby zrozumieć, jakie konsekwencje społeczne i polityczne wynikać mogą z działania w świecie postradycyjnym, uporządkowanym refleksyjnie, a przez to coraz bardziej wirtualnym, w którym władza przesuwa się w kierunku zdepersonalizowanych reguł i procedur. Z tego właśnie powodu uznaliśmy, iż rozważania dotyczące znaczenia praw człowieka i obywatela w zglobalizowanym świecie warto uzupełnić o analizę ich przestrzennego wymiaru, który traktujemy także jako możliwość odkrycia ich nowoczesnego wymiaru filozoficznego.

Związek ten nie daje się bowiem ujawnić i badać, jeśli za filozoficzną podstawę praw człowieka i obywatela przyjmiemy jedynie różne koncepcje prawa naturalnego. Jego odsłonięcie wymaga odkrycia politycznego znaczenia ludzkiego doświadczenia przestrzeni, czyli przywołania m.in. perspektywy opracowanej w ramach filozofii egzystencjalnej i fenomenologicznej. Ponieważ zakładamy, że prawa człowieka i obywatela stanowią fundament nowoczesnej rzeczywistości politycznej, dlatego również ich wymiar przestrzenny określać będzie nowoczesną przestrzeń polityczną.

Z kolei globalizacyjna współzależność powoduje, że granice polityczne, w ramach których prawa człowieka i obywatela mogą być skutecznie egzekwowane, zaczynają się rozmywać. Prawa człowieka więc nie tylko ulegają ześrodkowaniu w państwie, ale i prawa obywatela zaczynają być rozciągane ponad granice państwowe. Co więcej, o ile pojęcie „prawo” ma charakter pozytywny, o tyle pojęcie „człowiek” odwołuje się do oświeceniowej koncepcji etycznej, w której ludzie ze względu na swe istotne cechy powinni być traktowani z należytą godnością. Człowieczeństwo jednak ma taki charakter jedynie w ramach określonej doktryny metafizyczno-etycznej. Oglądane z perspektywy nauk przyrodniczych i biologicznych oznacza przynależność gatunkową do jednego z wielu gatunków zamieszkujących Ziemię, co nie pozwala na ugruntowanie jakiegokolwiek koncepcji normatywnej związanej z prawami człowieka.

Spróbujemy zatem przeanalizować te dwa zagadnienia (wymiar przestrzenny i biologiczny globalizacji) poprzez rozważenie w kontekście praw człowieka i obywatela następujących kwestii: (1) powiązania praw człowieka i obywatela z przestrzenią i miejscem; (2) roli granic, w tym roli granic państwowych w zabezpieczaniu praw człowieka i obywatela w zglobalizowanym świecie; (3) zmiany w rozumieniu przestrzeni politycznej w kontekście legitymizacji biologicznie i aksjologicznie rozumianych praw człowieka; (4) zmieniające się relacji między przestrzenią suwerenności a przestrzenią praw człowieka.

1. Kategoria przestrzeni a prawa człowieka i obywatela

We wszystkich dokumentach, w których zebrano prawa człowieka i obywatela, prawa człowieka wymieniane są na pierwszym miejscu i poprzedzają

prawa obywatela¹⁹³. Już poprzez swoje odniesienie do „każdego człowieka”, ludzi jako gatunku, prawa te wydają się być zakorzeniane w samej naturze i do praw naturalnych próbują się także odnosić. Prawa człowieka uznawane są bowiem za podstawowe i uniwersalne, prawa obywatela zaś z takiego punktu widzenia zdają się być jedynie pewną czasowo i lokalnie określoną wariacją na ich temat. W tej perspektywie przestrzenne uwarunkowanie traktuje się na ogół jako ważne jedynie dla praw obywatela, powiązanych z geograficznym usytuowaniem danego państwa, jego ustrojem i prawami. Warto zatem zdać sobie sprawę, że również prawa człowieka nie funkcjonują poza przestrzenią. Postaramy się to wykazać, odwołując się do konkretnych sformułowań głównie z Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka (1948).

1.1. Przestrzeń jako miejsce

Poszukując możliwości określenia przestrzennego wymiaru praw człowieka i obywatela, warto przede wszystkim zwrócić uwagę na art. 2 akapit drugi PDPC, w którym czytamy:

„Nie wolno ponadto czynić żadnej różnicy w zależności od sytuacji politycznej, prawnej lub międzynarodowej kraju lub obszaru, do którego dana osoba przynależy [podkr. B.M.], bez względu na to, czy dany kraj lub obszar jest niepodległy, czy też podlega systemowi powiernictwa, nie rządzi się samodzielnie lub jest w jakikolwiek sposób ograniczony w swej niepodległości”¹⁹⁴.

Nie interesuje nas w tej chwili część deklaratywna z pierwszego akapitu tego artykułu, dotycząca wskazania równościowego charakteru praw człowieka. W cytowanym wyżej akapicie znalazła się bowiem ważna wskazówka dotycząca zaprojektowanego w tym dokumencie powiązania człowieka (osoby) i miejsca. W wyróżnionym zdaniu mowa jest o „przynależności” osoby do „kraju lub obszaru”. Słowo „przynależność” posiada dwa podstawowe słownikowe znaczenia. Pierwsze, powszechnie używane, wyraża powiązanie osoby z jakąś organizacją, instytucją, wspólnotą czy zrzeszeniem, inaczej „bycie jej członkiem”. W tym sensie przynależność

¹⁹³ Na temat genezy i historii kolejnych wersji praw człowieka i obywatela pisaliśmy w rozdziale I.

¹⁹⁴ http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.

jest rodzajem relacji podmiotowej – to sposób powiązania ze sobą różnych osób w formalnych ramach danej instytucji. Dotyczy to także przynależności państwowej i narodowej. Jednak w cytowanym tutaj fragmencie art. 2 PDPC osoby nie wiąże się z instytucją czy z innymi podmiotami, lecz z obszarem i krajem. W ten sposób aktualizuje się drugie znaczenie pojęcia przynależności, czyli jego znaczenie prawne, zgodnie z którym „przynależność” odnosi się do rzeczy ruchomych, to znaczy samoistnych, niebędących elementami innych rzeczy, które potrzebne są do korzystania z innej rzeczy (rzeczy głównej) zgodnie z jej przeznaczeniem i pozostające z nią w faktycznym związku, odpowiadającym temu celowi¹⁹⁵. Można zatem domniemywać, iż to kraj/obszar – określone miejsce – stanowi przynależność danej osoby, która jest jej potrzebna do korzystania z praw człowieka, niezależnie od tego, jaką to miejsce posiada konstrukcję prawną, ustrojową czy jakie jest jego aktualne położenie polityczne. Wynika zatem z tego, iż z perspektywy PDPC każdy człowiek jest powiązany z jakimś miejscem na Ziemi, i to właśnie tego rodzaju przynależność do miejsca jest pierwszym i koniecznym warunkiem jego praw, a nie, jak się zwykle uznaje, przynależność państwowa.

Jednak przestrzenne zlokalizowanie praw człowieka od czasu, kiedy zostały one wyartykułowane i ogłoszone, nastrocza wielu trudności. Natrafiamy bowiem na kwestię, która jawi się jako podstawowy paradoks historycznie ukształtowanej konstrukcji praw człowieka i obywatela, i jest powiązana przede wszystkim z możliwością przestrzegania praw człowieka, które wymagają niejako aplikacji i ucieleśnienia w prawie stanowionym na konkretnym obszarze.

¹⁹⁵ Zgodnie z polskim kodeksem cywilnym: „Art. 51. § 1. Przynależnościami są rzeczy ruchome potrzebne do korzystania z innej rzeczy (rzeczy głównej) zgodnie z jej przeznaczeniem, jeżeli pozostają z nią w faktycznym związku odpowiadającym temu celowi.

§ 2. Nie może być przynależnością rzecz nienależąca do właściciela rzeczy głównej.

§ 3. Przynależność nie traci tego charakteru przez przemijające pozbawienie jej faktycznego związku z rzeczą główną.

Art. 52. Czynność prawna mająca za przedmiot rzecz główną odnosi skutek także względem przynależności, chyba że co innego wynika z treści czynności albo z przepisów szczególnych”. (Ustawa z 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, tekst jedn. Dz. U. z 2014 r. poz. 121 ze zm.); komentarz zob. Z. Radwański, *Prawo cywilne – część ogólna*, C.H. Beck, Warszawa 2007.

Przyjrzyjmy się, na czym to powiązanie człowieka z miejscem w przestrzeni może polegać, i jakie jest jego znaczenie filozoficzne. W narzuconym filozofii przez Kanta sposobie myślenia o przestrzeni na plan pierwszy wysuwa się jej ujęcie jako kategorii poznania. Zgodnie z tym sama przestrzeń jako warunek wszelkiego doświadczenia nie może być doświadczana, czyli tak naprawdę nie można jej poznać. Znamy jej model geometryczny, jednak ona sama nie jest dana jako przedmiot doświadczenia, ponieważ jest czymś wyobrażonym. Jednak owo wyróżnione w analizowanym przez nas fragmencie PDPC powiązanie osoby z przestrzenią, czyli jej status przynależności, nie należy do dziedziny poznania – chyba że dotyczy to „poznania samego siebie”, czyli problemu tożsamości. Choć i w tym wypadku chodzi o pewien rodzaj doświadczenia, które wykracza poza racjonalny akt poznawczy i zbliża się do „przeżycia”. Mimo wszystko nadal możemy mówić o doświadczeniu, ponieważ pojęcie doświadczenia zostało przez współczesną filozofię rozszerzone na inne obszary, w tym także na obszar bycia (egzystencji).

Według przedstawicieli egzystencjalizmu doświadczenie przestrzeni będzie przede wszystkim doświadczeniem związanym z byciem gdzieś, w jakimś miejscu. Ten rodzaj doświadczenia Heidegger wpisał w samą formę ludzkiej egzystencji, rozumianej jako *Da-sein* (bycie-tu). Ostatecznie doprowadziło go to do stwierdzenia, iż człowiek staje się człowiekiem przez swoje szczególne miejsce w przestrzeni¹⁹⁶. Według Heideggera nasze bycie jest już zawsze gdzieś zakorzenione, samo ma także strukturę przestrzenną. Przestrzeń odniesiona do człowieka nie jest zatem abstrakcyjną wielością, czymś, co jest „po drugiej stronie”. Nie jest także, jak twierdził Heidegger, ani zewnętrznym przedmiotem, ani wewnętrznym przeżyciem. Człowiek jest razem z przestrzenią, w której się porusza, którą przebywa, a przede wszystkim którą zamieszkuje¹⁹⁷. Poprzez przestrzeń,

¹⁹⁶ Por. M. Heidegger, *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Mi-chalski i in., Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1977, s. 326.

¹⁹⁷ Powiązanie egzystencji (bycia) i miejsca zaznaczyło się także w języku polskim. Świadczyć może o tym jedna z pierwszych prób określenia znaczenia czasownika „być”, którą podjął twórca polskiej ortografii Jakub Parkoszowicz z Żórawicy, charakteryzując go jednoznacznie w następujący sposób: „Bith id est habitatio” (być to zamieszkiwać, przebywać stale gdzieś). Jakub Parkoszowicz (ur.? – zm. ok. 1452–1460) wzorem Jana Husa starał się dostosować polskie głoski do alfabetu łacińskiego, tę próbę przedstawił w dziele bez tytułu, które tradycyjnie nazywa się „Traktatem o ortografii polskiej” (1460–1470). Te dwa wspomniane wyżej aspekty egzystencji

a raczej miejsce, które człowiek zamieszkuje, jego bycie nabiera ciężaru, staje się materialne i realne. Owa materialność i realność bycia realizuje się głównie przez jedno szczególne miejsce w przestrzeni, którego granice wyznacza nasza cielesność. Właśnie w kontekście przestrzeni stajemy się szczególnie świadomi, o czym pisał już Kant, własnej cielesności. Jak zauważa Merleau-Ponty: „Nasze ciało zamieszkuje przestrzeń i czas”¹⁹⁸. Merleau-Ponty, podobnie jak Heidegger, jest także przekonany, że przestrzeń nie jest nam dana jako zewnętrzny przedmiot i nie można sensownie rozpatrywać jej w oderwaniu od człowieka. Doświadczenie związane z obiektywną przestrzenią, w której nasze ciało zajmuje zawsze określone miejsce, odsłania, jak twierdzi Merleau-Ponty: „przestrzenność pierwotną, której ta pierwsza jest tylko otoczką i która nie daje się odróżnić od samego bycia ciała”¹⁹⁹.

Na podstawie tej „pierwotnej przestrzeni”, którą wypełnia nasze ciało, człowiek jest w przestrzeni osadzony, przez co, jak uznał Heidegger, staje się zdolny do jej zamieszkania i budowania. Tym samym zamieszkiwana przez niego przestrzeń zostaje przebudowana, człowiek zamienia ją: w siedzibę, pole uprawne, miasto, w końcu w przestrzeń polityczną. Ludzka zdolność do przekształcenia danego miejsca na Ziemi, do jego zabudowy oznacza, iż człowiek potrafi nadać zamieszkanym przez siebie miejscom widomy kształt, zmaterializować je, uczynić z nich zjawisko i wtedy dopiero mogą one, na co zwróciła uwagę Hannah Arendt, stać się przedmiotem poznania. Nie dotyczy to jednak tylko kształtu, jaki człowiek nadaje swoim domom czy miastom.

Zabudowanie przestrzeni przybiera również formę określonego porządku, ładu, który konstruuje przestrzeń międzyludzką. Tym samym przestrzeń, rozważana jako doświadczenie indywidualnego bycia, czyli w porządku egzystencjalnym, nabiera znaczenia doświadczenia wspólnego. Z relacji podmiotowej, wynikającej ze świadomości miejsca i granicy między wnętrzem i zewnętrzem naszego ciała, staje się świadomością wspólnej przestrzeni regulowanej kategorią bliskości i dystansu. Na nich

– bycie i posiadanie jakiegoś miejsca – zostaną rozdzielone dopiero znacznie później, a za sprawą personalistów dwudziestowiecznych (Marcel) i marksistów (Fromm) zyskają formę wyzwania „Być czy mieć?”.

¹⁹⁸ Por. M. Merleau-Ponty, *Fenomenologia percepcji*, tłum. J. Migasiński, M. Kowalska, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001, s. 169.

¹⁹⁹ *Ibidem*.

opierać się będą zabudowujące tę przestrzeń instytucje, takie jak rodzina i różnego rodzaju wspólnoty, w tym przede wszystkim wspólnota polityczna. Tego rodzaju pojęciowa konstrukcja przestrzeni pozwala dopiero ją sobie przyswoić i sprawia, że ludzie traktują dane miejsce jako własne, czują się w nim u siebie²⁰⁰.

Dobrze naturę tego procesu – przekształcania danego miejsca na Ziemi w miejsce własne – opisał i docenił Hegel, uznając to przekształcenie za szczególną cechę kultury europejskiej i łącząc z jej początkiem, czyli z kulturą grecką. Według niego Grecy uczynili ze swojego miejsca ojczyznę, ponieważ ujęli je w kategoriach ogólnych, zabudowali pojęciowo²⁰¹. Warunkiem tego, jak pokazuje Hegel, był szczególny sposób, w jaki Grecy odnosili się do swojego krajobrazu i przyrody: odnajdując w nim samych siebie. Swoją więź z przyrodą ujęli oni według Hegla jako ideę i przekształcili w „przedstawienie”, które stało się z kolei podstawą ich wyobrażenia wolności. W ten sposób potrafili się uwolnić, jak uznał Hegel, od bezpośredniej zależności od przyrody. Świadectwa owego zerwania poszukuje Hegel w mitach (np. mit o Sfinksie), traktując je jako przezwyciężenie naturalnego, plemiennego sposobu rozumienia własnej wspólnoty. Grecki duch, jak pisze Hegel: „to, co zmysłowe, przeobraża w to, co sensowne, tak że określenia zmysłowości wywodzą się z ducha”²⁰².

To właśnie Grecy według niego poprzez więź z przestrzenią i sposobem jej pokonywania (żegluga) odkryli swoistość własnego miejsca, a przez to zyskali podstawę do poznania i określenia samych siebie i w tej ogólności, w tym sposobie myślenia, nauczyli się „czuć się jak w domu”. Dopiero to doświadczenie sprawiło, że charakter europejski, jak twierdzi Hegel: „stał się podatny na wolność i zdalny do niej”²⁰³. Pojawia się tutaj bardzo ważny z punktu widzenia filozoficznego ujęcia praw człowieka i obywatela aspekt, czyli powiązanie przestrzeni z kategorią wolności.

²⁰⁰ Należy także pamiętać, że dopiero na tym naturalnym doświadczeniu przestrzeni jako miejsca powstało jego pojęciowe, abstrakcyjne ujęcie, które zagospodarowała nauka. Por. E. Husserl, *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.

²⁰¹ G.W.F. Hegel, *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, t. 2, s. 30. Na ten temat por. B. Markiewicz, *Żywe obrazy. O kształtowaniu się pojęć poprzez ich przedstawienie*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994, s. 30 i n.

²⁰² *Ibidem*.

²⁰³ G.W.F. Hegel, *Wykłady...*, s. 206 i n.

1.2. Przestrzeń jako warunek swobodnego poruszania się

Istnieje wiele definicji i opisów wolności. Dzieli się ją na wolność starożytnych i nowożytnych, wiąże z systemem prawnym i naturą człowieka, jednak w powszechnej świadomości wolność to przede wszystkim swoboda poruszania się w przestrzeni. W takiej formule występuje ona także w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka. W art. 13 pkt 1 czytamy: „Każdy człowiek ma prawo do swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania w granicach każdego Państwa”.

Wprawdzie na podstawie tego artykułu nie wydaje się jasne, czy człowiek może się swobodnie poruszać i wybierać miejsce do zamieszkania w obrębie tylko jednego państwa, czy może także wybierać do tego celu każde dowolne państwo. W każdym razie swobodę poruszania się włączono do podstawowych praw człowieka, które powinny zostać prawnie zabezpieczone. W ten sposób swoboda naszych ruchów staje się wyrazem wolności przeciwstawionej państwowym (obywatelskim) i ideologicznym ograniczeniom. Jednak możliwość swobodnego poruszania się zakładać już musi podstawową orientację w przestrzeni. Jest to szczególna zdolność, przekładająca się na umiejętność wytwarzania kierunków, która, jak zauważył Kant, jest z konieczności egocentryczna:

„Ponieważ wszystko, co istnieje poza nami, o tyle tylko poznajemy za pośrednictwem zmysłów, o ile odnosi się to do nas samych, to nie jest niczym dziwnym, że z relacji owych przecinających się płaszczyzn do naszego ciała wyprowadzamy [tu] pierwszą podstawę wytwarzania pojęcia kierunku w przestrzeni”²⁰⁴.

W ten sposób powstaje właśnie sieć wiążących nas ze światem zewnętrznym określeń, takich jak „prawy – lewy”, „góra – dół”, „przód – tył” itp. Szczególna rola w budowaniu tej sieci przypada kategorii przestrzeni, którą Kant traktuje nie tylko jako warunek poznania, lecz uznaje ją za konieczne wyobrażenie *a priori*, stanowiące podłoże wszelkich zewnętrznych danych naocznych. Jako podmiotowy warunek naoczności stanowi podobnie jak kategoria czasu formę zmysłu wewnętrznego. Przy czym kategorii przestrzeni przypisuje Kant rolę szczególną, co sprawia, iż również u niego, co rzadko się zauważa, nabiera ona egzystencjalnego wymiaru. Traktuje ją bowiem Kant jako fundament konstrukcji, na której wznosi się nasze pozcucie realności, zapewniające powiązanie ze światem, który nas otacza.

²⁰⁴ I. Kant, *O naczelniej podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, [w:] *Pisma przedkrytyczne*, tłum. A. Banaszkiewicz, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1996, s. 189.

W ten sposób inicjuje Kant rozważania, które ostatecznie George Edward Moore wykorzysta do zbudowania „dowodu na istnienie zewnętrznego świata”²⁰⁵. Daje się go przeprowadzić w sytuacji, w której rzeczy zewnętrzne zostają utożsamione z „rzeczami znajdującymi się w przestrzeni” i odniesionymi do nas samych jako jednej z rzeczy, która także znajduje się w przestrzeni, czyli do naszego ciała.

Jeśli jednak to, co istnieje poza nami, poznajemy o tyle tylko, o ile odnosi się do nas samych, to w pewien sposób orientacja w przestrzeni stanowi istotny element naszej samowiedzy, również tej, która przybiera formę oceny sytuacji, w której się znajdujemy. Ocena ta może być jednym z najmocniejszych impulsów, które wyzwalały w nas potrzebę zmiany miejsca i poszukiwania nowego. Najczęściej, o czym przekonują współczesne ruchy emigracyjne z Azji czy Afryki kierujące się do Europy, ludzie poszukują lepszych warunków do życia, uciekając przed klęskami naturalnymi, wojną czy głodem²⁰⁶.

Niezależnie od pobudek, które stoją za decyzją o konieczności takich wędrówek, ich podjęcie wiązać się musi także z wyborem kierunku, określeniem miejsca, do którego się zmierza. Pierwsza wielka wędrówka ludów w czasach prehistorycznych kierowała się ze Wschodu na Zachód, z Azji do Europy. Warto przy tym zwrócić uwagę, w jaki sposób owe neutralne określenia kierunków przestrzeni nabrały z czasem znaczenia wartościującego i różnicującego poziomy cywilizacyjne.

Obrosły także znaczeniami symbolicznymi i metaforycznymi, pozwalającymi opisać polityczną konstelację świata. W sposób oczywisty polityczny podział na Wschód i Zachód nie pokrywa się ze stronami świata, których wyznaczenie zależy od miejsca, w którym przebywamy. Geograficznie i historycznie zmieniał on swoje znaczenie. Sam ten podział stał się ważny dopiero dla starożytnego Rzymu, w którym podział geograficzny

²⁰⁵ G.E. Moore, *O metodzie filozoficznej*, tłum. W. Sady, Klub Otrycki, Warszawa 1990, s. 68 i n.

²⁰⁶ Oczywiście ludzie zmieniają miejsce z bardzo różnych powodów, wśród których współcześnie bardzo istotne stają się produkowane przez przemysł turystyczny potrzeby wypoczynku i rozrywki. Pisał o tym Zygmunt Bauman, zwracając także uwagę, iż: „Świat zglobalizowany gościnny jest i przyjazny turystom, ale wrogi i nieprzytulny dla włóczęgów”, Z. Bauman, *O losach przestrzeni w zglobalizowanym świecie*, [w:] *Globalizacja i co dalej?*, red. S. Amsterdamski, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2004, s. 65.

cesarstwa – Cesarstwo Zachodnie i Wschodnie – połączony został z podziałem politycznym. Za sprawą chrześcijaństwa podział ten zyskał biblijną genezę i wzmocniło się jego wartościowanie. W dziełach św. Hieronima i św. Ambrożego pojawiła się koncepcja podziału świata, wyłonionego po potopie, między trzech synów Noego: Sema, któremu przypadła Azja, Chama, który przejął Afrykę, i Jafeta, dla którego została Europa²⁰⁷. Według św. Augustyna Jafet jest praprzodkiem ludów Zachodu, a Sem – Wschodu. Potomkami Sema są ludzie wolni, Jafeta ludzie waleczni, potomkowie Chama zaś to niewolnicy. Na tym mitologicznym rusztowaniu buduje się przekonanie o wyższości cywilizacyjnej Zachodu, które w dużym stopniu będzie usprawiedliwieniem dla wyzysku ludzi z innych części świata i rabunku bogactwa ich ziem, a w wieku XIX posłuży jako ideologiczne uzasadnienie kolonializmu.

Z drugiej strony również Wschód, głównie kraje azjatyckie, w tym przede wszystkim Chiny i Japonia, zyskuje w tej konfrontacji – przez opozycję – własną tożsamość. Choć w dużej mierze jest to również kreacja Zachodu, w którym podejmowane wyprawy i podróże oprócz celów handlowych i grabieżczych stanowiły istotny element kształtowania się świadomości całości świata²⁰⁸. Ulegając fascynacji wschodnią kulturą, uznano, iż w przeciwieństwie do materializmu Zachodu reprezentuje ona duchowość i wysublimowane poczucie smaku. Ostatecznie różnice te ustalone zostały na poziomie różnic cywilizacyjnych, które Samuel Huntington połączył z różnicami między wielkimi religiami i nadał im formę „zderzenia cywilizacji”²⁰⁹.

Prawo do swobodnego poruszania się i zamieszkania w wybranym przez człowieka miejscu nabiera właściwego znaczenia dopiero w warunkach, w których prawo to jest ograniczone lub wręcz unieważnione. Z jednej strony uznając, że jest to prawo każdego człowieka, przyjmuje się w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, iż z natury posiada on potrzebę wolności, która w ten sposób będzie się wyrażać, z drugiej sytuacji

²⁰⁷ Zob. Św. Augustyn, *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977, ks. XVI, s. 214 i n.

²⁰⁸ Zob. P. Hazard, *Kryzys świadomości europejskiej (1680–1715)*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek, PIW, Warszawa 1974, cz. I; S. Gruzinski, *L'Aigle et le Dragon. Demesure europeene et mondialisation au XVI siècle*, Paris 2012.

²⁰⁹ S. Huntington, *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Jankowska, Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1997.

się ją w warunkach globu podzielonego na państwa, które poprzez ustanowienie i ochronę granic blokują ową swobodę poruszania się ludzi.

2. Granice polityczne a przestrzeganie praw człowieka i obywatela

Uznanie, że przestrzeń jako określone miejsce jest podstawą bycia człowieka, oznacza także, iż zajmując takie miejsce, wypełniając je swoim ciałem, czyni go człowiek ośrodkiem – centrum swojego świata, który jest zawsze „tutaj”. Tylko wychodząc od „tutaj”, możemy wskazywać wszystko to, co jest tam, co pozwala się w świecie orientować, to znaczy poznawać go i przemierzać. Przestrzeń staje się konkretnym wymiarem, kiedy potrafimy ją objąć umysłem: zmierzyć się z nią i znaleźć sposób, aby ją samą zmierzyć. Nie byłoby to możliwe, gdybyśmy nie znaleźli lub sami nie wyznaczyli określonych punktów, który taki pomiar umożliwiają, inaczej – gdybyśmy nie ograniczyli przestrzeni. Granice jako możliwość orientacji w przestrzeni były od starożytności uznawane za warunek poznania, stanowiąc podstawę refleksji. Taką właśnie funkcję pełniło greckie pojęcie *peras* (granica), które pojawiło się jako opozycja *apeiron* (nieokreśloność) – pierwszego abstrakcyjnego pojęcia wytworzonego przez filozofię²¹⁰. Wraz z pojęciem granicy w ludzkim życiu pojawić się mogły dopiero także porządek, ład, miara, prawo i sprawiedliwość. Zdaniem Arendt to dzięki zdolności Greków do wytyczania nieprzekraczalnych granic między różnego rodzaju aktywnościami, sferami rzeczywistości i rodzajami egzystencji powstać mogła dopiero przestrzeń tożsama z *polis*. Dopiero jednak wraz z powstaniem państw narodowych przestrzeń polityczna utożsamiona została z przestrzenią geograficzną, a granice polityczne z granicami terytorialnymi.

W tekście PDPC zderzenie wolności rozumianej jako norma powiązana ze swobodą poruszania się z ograniczeniami wyznaczonymi poprzez ustanowienie granic politycznych prowadzi do postulatu obniżenia rangi tych ostatnich. Nadal jednak dostrzega się wartość i potrzebę ochrony granic w znaczeniu różnic etnicznych czy kulturowych. Zgodnie z art. 13

²¹⁰ Zob. D. Kubok, *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998.

pkt 2 PDPC granice państwowe powinny być co najmniej przepuszczalne: „Każdy człowiek ma prawo opuścić jakikolwiek kraj, włączając w to swój własny, i powrócić do swego kraju”.

Michael Walzer w swoich rozważaniach na temat agresji próbuje wyjaśnić, skąd wynika i jaka jest podstawa uznania przez daną grupę ludzi określonego przez granice obszaru kuli ziemskiej za „własny kraj”, „własne terytorium”. Odrzuca przy tym analogię z prawem własności, jakie wypracowało prawo europejskie w stosunku do jednostki. Jak twierdzi Walzer, prawo takie daje się uzasadnić w sposób przekonujący raczej przez powiązanie z wymogami przetrwania narodu i jego niepodległości polityczną: „A te dwa względy najwyraźniej same przez się rodzą prawa terytorialne, które mają niewiele wspólnego z prawami własności”²¹¹.

Tego rodzaju uzasadnienie prawa do danego terytorium odwołuje się do porządku politycznego powstałego w XIX wieku, którego podstawą są państwa narodowe i ich granice terytorialne. Wtedy także zaczyna obowiązywać model państwa, który zgodnie z powszechnym przekonaniem stanowić miało jedność narodu, suwerennej władzy i terytorium. Tej jedności chronić miały właśnie granice państwowe, zabezpieczając równocześnie prawo do danego obszaru ziemi, który zostaje potraktowany jako własność określonego narodu. Tak rozumiane państwo jak i jego granice są jednak tworem historycznym.

W starożytnej Grecji inaczej niż w nowoczesności nie kojarzono granic jednoznacznie z wydzieleniem danego obszaru ziemi i jego obroną. Jak twierdził Solon: „Nie mury tworzą *polis*, lecz obywatele”. W klasycznym greckim rozumieniu granica nie jest także wyrazem umowy, konwencji, ma bowiem charakter boski. Granice wyznaczał Zeus jako bóg polityczny, czyli Zeus Herkeios, i jako opiekun granic miał nad nimi pieczę. Przy czym dla greckiej przestrzeni politycznej najważniejszą granicą według Arendt okazała ta, która oddzieliła od siebie sferę polityczną (*polis*) od sfery prywatnej, domostwa (*oikos*)²¹². Jedynie w świecie wspólnym (politycznym) znaczenia nabierała przestrzeń rozumiana jako dystans, odległość, warunkująca wolność i pozwalająca wyznaczyć i doświadczyć struktury politycznej

²¹¹ M. Walzer, *Prawo i porządek w społeczności międzynarodowej*, tłum. M. Szczubiałka, [w:] *Etyka wojny. Antologia tekstów*, red. T. Żuradzki, T. Kuniński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009, s. 148.

²¹² H. Arendt, *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000, s. 33 i n.

polis. W świecie domostwa ważna była przede wszystkim bliskość układająca się w hierarchię: porządek zależności.

Życie prywatne dzieli ludzi i wspólnoty rodzinne. Wspólnota rodzinna, dom (*oikoa*), i generowany przez nią świat prywatny charakteryzuje się jako świat prywatny brakiem obiektywnego związku między ludźmi: łacińskie słowo *privatio* znaczy „brak”. Dom sam jest wyodrębniony w przestrzeni, oddzielony fizycznie przez ogrodzenie od innych domów. W zaproponowanej przez Arendt wizji greckiej polityki własność, moje wyodrębnione przez granice miejsce, to element należący do dziedziny prywatnej, do domostwa i stanowiący opozycję wobec prawa, które zrównuje ludzi. Greckie *nomos* znaczyło „prawo” w znaczeniu tego, co wspólne, natomiast „posiadanie” (*nemein*) w znaczeniu posiadania tego, co rozdzielone, oznaczało również „zamieszkiwanie”.

Zewnętrzne granice *polis* wyznaczał przede wszystkim obowiązujący w niej porządek prawny. Dlatego obcym stawał się ktoś przybywający z innego porządku prawnego. Nie oznacza to jednak, iż obcy byli poza prawem. Jak twierdził Platon, obcemu towarzyszy duch i bóg, „który razem z tym duchem idzie za Zeusem, opiekunem obcych”. Stąd umowy zawierane z obcymi obywatelami były najświętsze: „Bo obcy nie ma na miejscu przyjaciół i krewnych, więc biedniejszy jest w oczach ludzi i bogów”²¹³. Zatem przezorny obywatel, który nie chce się narazić na pomstę ze strony Zeusa, będzie pamiętał, że „występki na cudzym terenie i przeciw obcym na własnym terenie są bardziej hańbiące”²¹⁴.

Bóg Zeus pilnował jedynie tych granic, które wytyczone zostały między porządkami prawnymi różnych greckich *poleis*. Natomiast barbarzyńcy funkcjonowali w ogóle poza porządkiem prawnym, dlatego traktowani byli przez Greków podobnie jak naturalne środowisko. Stanowili oni ciągle zagrożenie, któremu trzeba się było cały czas przeciwstawiać. Granica oddzielała więc grecki świat od świata całkowicie obcego kulturowo. Obcy (*a-polites*) to także nierówność i konieczności. Obcy nie ma praw politycznych, nie może decydować o losach wspólnoty, jest on zagrożony egzystencjalnie, ponieważ nie decyduje o swoim losie i statusie. Jeśli zaś jest obcym, który zostaje uznany za barbarzyńcę, a więc za obcego kulturowo, bez języka, który można zrozumieć, i bez kultury, z którą można

²¹³ Platon, *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958, s. 435.

²¹⁴ *Ibidem*.

współpracować, to nie wykracza poza poziom zwierzęcia. W ten sposób okazuje się, że ochrona poprzez gościnność dotyczy tylko przybysz z „naszego świata”. W sytuacji natomiast gdy nie ma możliwości porozumienia, przestają obowiązywać także wszelkie reguły. Brakuje praw, a więc tworzy się obszar siły i dowolności. W ten sposób rysowały się trzy sposoby rozumienia granicy: granica pomiędzy tym, co prywatne i publiczne, granica polityczna, która określała przynależność, oraz granica, którą można byłoby nazwać cywilizacyjną, która zamykała grecki świat i odcinała od tego, co absolutnie obce, czyli od barbarzyńców.

Granica, która od czasów starożytnej Grecji pozwoliła wyznaczyć obszar polityczny i oddzielić go od przestrzeni prywatnej, zmieniała się zarazem historycznie, nadając nowe znaczenia wydzielonym obszarom. Granice wyznaczające obszar polityczny w świecie rzymskim wyróżniały przede wszystkim przestrzeń, w której działało prawo rzymskie i rzymska administracja, oddzielając ją od świata, który nie był jeszcze pod panowaniem Rzymu – w granicach jego imperium. Dla Rzymu obce było to, co jeszcze nie dostało się pod wpływy Rzymu, a więc reszta świata. W prawie rzymskim został też opisany „swój” i „obcy”. Obcy był tam rozumiany przynajmniej na dwa sposoby: jako wróg (*hostis*) i jako przybysz (*peregrini*). Granica jednak nie tyle oddzielała, co chroniła przed bezprawiem, stanowiła jego linię, która niezależnie od obcości mogła zostać przesunięta i zmieniona. Zanika w ten sposób wyobrażenie obcego jako barbarzyńcy, świat zostaje potraktowany jako potencjalny obszar dalszej ekspansji i w ten sposób oswojony, a obcy uzyskuje nie tylko status prawny, ale także staje się potencjalnym swoim i bliskim.

Z kolei w okresie feudalizmu, na co zwraca uwagę w swych rozważaniach na temat przestrzeni i globalizacji Zygmunt Bauman, ta granica nie była już tak ostro zarysowana. Trudno było mówić o obszarze politycznym w znaczeniu działalności obywatelskiej, a działalność gospodarcza, jak wszelka aktywność człowieka, pozostawała pod kontrolą splotu różnych instytucji, który chronił i bronił norm etycznych, a stąd także praw i obowiązków jednostek w nie wplecionych.

Powstanie nowoczesnego państwa wiązało się z nową formą definiowania tych obszarów, radykalnie odmienną od świata starożytnego. Za sprawą powstania i rozwoju kapitalizmu, określonego przez Maxa Webera jako „pierwsza modernizacja”, dokonano się oddzielenie świata interesów, działalności ekonomicznej od gospodarstwa domowego. Jak twier-

dzi Bauman, przedsiębiorcy wymknęli się z tego splotu instytucji, które zbudował feudalizm, i osiedlili się, jak określił to Bauman, „na ziemi niczyjej”, co znaczyło także, iż uwolnili się od obowiązujących do tej pory ograniczeń w formie norm i powinności. Odwołując się do praktyki gospodarczej, napędzanej głównie pogonią za zyskiem, sami zaczęli takie normy i zasady ustanawiać. Karl Polanyi, badając ten proces, nazwał go „wielką separacją” lub „wielkim przełomem”, w wyniku którego powstało pierwsze w historii europejskiej „terytorium eksterytorialne”, czyli obszar, w którym poprzez emancypację świata interesów przestały obowiązywać istniejące dotąd reguły i nie działały instytucje, które pozwalałyby przywrócić jakimś regułom ich moc²¹⁵. Państwo nowoczesne doprowadziło w XIX wieku do likwidacji tej „eksterytorialnej” przestrzeni na swoim terytorium przez objęcie jej socjalnym prawodawstwem, m.in. ochroną pracowników i najemców, zakazem pracy nieletnich czy ograniczeniem czasu pracy. Jak pisze Baumann, doprowadziło to do powstania państwa, które „przyjmuje odpowiedzialność za dobrobyt swoich poddanych podniesionych do rangi obywateli”²¹⁶.

Wspólnotę polityczną, szczególnie w czasach rzymskich, konsolidowały również korzyści materialne, które wynikały z położenia geograficznego, ukształtowania oraz bogactw naturalnych terenu, który zamieszkiwała dana ludność. Lud rzymski był właścicielem wydzielonych obszarów miasta, takich jak publiczne place, parki itp. Jednoznaczne połączenie własności ziemi z władzą, szczególnie ekonomiczną, które dokonało się za sprawą feudalizmu, doprowadziło do przewartościowania połączenia miejsca bycia, zamieszkania danej ludności i jego posiadania. Mieszkańców wyzuto z własności ziemi, która została skomasowana i scentralizowana przez władze feudalne, stając się źródłem łaski i przywilejów. Nowego znaczenia nabrała także kwestia przynależności: to nie ziemia należała do mieszkańców, to oni należeli do ziemi i do tego, kto stawał się jej właścicielem. Nowoczesne koncepcje polityczne, poszukując nowej w stosunku do feudalizmu prawnej podstawy władzy politycznej, odwołały się do umowy społecznej, przesuwając także kwestię własności ziemi w sferę prawa cywilnego. Natomiast problem własności ziemi jako dobra wspólnego w znaczeniu „mojego kraju” przybrał formę abstrakcyjną czy raczej symboliczną i emocjonalną.

²¹⁵ Z. Bauman, *O losach przestrzeni w zglobalizowanym świecie...*, s. 57.

²¹⁶ *Ibidem*, s. 58.

Własność wiąże się zawsze z pewną formą władzy, polegającej na możliwości dowolnego rozporządzania posiadaną rzeczą. Tak pojmowana własność w sposób istotny wiąże się z pojęciem wolności. Trudno jednak, jak słusznie zauważył Walzer, zastosować ją w stosunku do ziemi. Ukonkretnione pojęcie bycia (*Dasein*) ustanawia wprawdzie, jak staraliśmy się pokazać, relację posiadania w znaczeniu przynależności między miejscem („tutaj”) a egzystencją, w którym ona się wydarza. Znacznie się to jednak komplikuje, jeśli chcemy potraktować ten rodzaj egzystencji jako sposób uprawomocnienia własności owego „tutaj”, rozszerzając go na określone terytorium, obszar ziemi. Filozofowie, jak np. Locke, poszukując uzasadnienia aktu zagarniania przez ludzi i przywłaszczania sobie fragmentów globu, wskazywali na pracę włożoną w ziemię. W ten sposób to nie sam fakt bycia, lecz wysiłek potrzebny do procesu przekształcania, zabudowy danej przestrzeni stanowił etyczne uzasadnienie jej zagarnięcia i uprawomocniał jej posiadania²¹⁷. Jeśli posiadanie określonej przestrzeni stanowi konieczny warunek egzystencji – nie tylko zresztą ludzkiej, czego dzisiaj stajemy się coraz bardziej świadomi – to jednak tylko człowiek przez umiejętność pojęciowego ukierunkowania swoich wysiłków, związanych z przekształceniem, zabudową i aksjologicznym ujęciem danego terytorium, przetworzył ten związek w poczucie przynależności, przypisania do ziemi. Jeśli trwało ono przez pokolenia i rozciągało się na większą populację rozpoznawaną na zasadzie pokrewieństwa (naród), to stawało się tradycją i wypełniało najgłębszy sens pojęcia ojczyzny. Dopiero wtedy także wyrażenie „własny kraj” nabrało właściwego znaczenia i wartości, stając się równocześnie warunkiem umożliwiającym określenie własnej tożsamości w znaczeniu: „jestem Polakiem”, „jestem Niemcem” itp.

Można zatem ostatecznie uznać, iż wyrażenie „własny kraj” kojarzone jest przede wszystkim z określonym terytorium, częścią globu wykreśloną z ziemskiej kuli poprzez granice państwowe. Pozostawiamy na boku rozważania związane z lokalnością i regionalnością, bo ostatecznie będą one stanowiły inaczej wyznaczony fragment danego terytorium. W ten sposób przestrzeń, w której człowiek się porusza, nie jest przestrzenią geograficzną, ale polityczną, której struktura wyznaczona jest przez prawo państwowe i określona przez granice poszczególnych państw. Warto zatem

²¹⁷ W starożytności greckiej problem ten nie był rozpatrywany w kategoriach własności ziemi, ponieważ było jeszcze dużo miejsca i chodziło jedynie o wybór najbardziej właściwego pod założenie *polis*. Zob. Arystoteles, *Polityka...*, ks. VI.

przypomnieć, że w rzeczywistości politycznej ukształtowanej w XIX wieku za granice państw przyjęto uważać linie graniczne wyznaczone na ziemskim globie i odwzorowane na mapach. Przy czym linie te nie dotyczą jedynie określonej płaszczyzny globu, lecz zaznaczają obszar sięgający w głąb ziemi (własność kopalin) i budują niewidzialną zaporę wysoko aż do nieba (kontrola przestrzeni powietrznej). Linie graniczne bywają wyznaczone przez warunki naturalne (góry, morze itp.), natomiast jeśli nie ma takiej możliwości, są zaznaczone po prostu na ziemi i oznaczane przez różnego rodzaju znaki ostrzegawcze. To właśnie wyznaczona przez takie granice przestrzeń wraz z rozwojem państw narodowych podlegała coraz ściślejszej ochronie. Do jej ochrony powołane zostały specjalne służby, których zadaniem stała się kontrola przepływu ludzi, towarów i usług.

Samo pojęcie tożsamości niesie ze sobą również wiele znaczeń. Zlewają się w nim znaczenie logiczne ($A = A$), filozoficzne (podmiotowość kartezjańska) i psychologiczne (osobowość zintegrowana). W powiązaniu z wyróżnionym miejscem na Ziemi pojawia się jeszcze jeden jej wariant, czyli tożsamość polityczna. Jej specyfika polega na prawnym uwarunkowaniu odpowiedzi na pytanie: Kim jesteś? Ponieważ tej odpowiedzi udziela się na ogół na podstawie dokumentów państwowych, w których określone zostało miejsce urodzenia, to tożsamość tego rodzaju jest zwykle także połączona z obywatelstwem. Poszukując historycznych modeli tożsamości politycznej, warto się odwołać raz jeszcze do starożytności, w której odkryć można dwie podstawowe jej formy. Pierwszy z nich to model tożsamości powiązany ze starożytną Grecją, model, który najlepiej można scharakteryzować, odwołując się do formuły „bycie u siebie” – o czym też już była mowa. Drugi oryginalny model tożsamości ukształtowany został w starożytnym Rzymie i najlepiej wyraża go formuła „bycie poprzez innych”. Przy czym w obszarze politycznym zwyciężył ten drugi model. W miejsce konkretnej ojczyzny, jako obyczaju wyniesionego z poczucia bycia u siebie, wspólnoty zapośredniczonej przez określone miejsce i uznawanej jako wspólne dobro, powstaje wspólnota abstrakcyjna, prawna, zapośredniczona przez rzecz i wspólny pożytek (*res publica*). Pociąga to za sobą nowe rozumienie obywatelstwa jako przynależności prawnej, a nie uczestniczenia w politycznej wspólnocie. Pozwoliło to także na oderwanie obywatelstwa od konkretnego kulturowo określonego miejsca i nadania mu wymiaru abstrakcyjnego, co miało związek z imperialną polityką Rzymu, ale w swej ogólnej formule utrzymało się do dzisiaj.

Wydawałoby się, iż pomocne w odrywaniu się obywatelstwa od miejsca mogą być takie procesy związane z globalizacją, jak wzrost wymiany informacji, ułatwienia komunikacji czy towarzyszące temu niesłychane przyspieszenie tempa życia i podróżowania. A jednak mimo coraz bardziej powszechnej świadomości wspólnej globalnej przestrzeni granice, ich wyznaczanie i ochrona pozostają nadal jednymi z najważniejszych atrybutów władzy politycznej i politycznej tożsamości. Świadczyć o tym mogą działania Unii Europejskiej, w obrębie której proces integracji oznaczał jedynie przesunięcie granic zewnętrznych i lepszą, bo zintegrowaną formę ich obrony. Jak stwierdziła Komisja Europejska w swoim komunikacie z 7 maja 2002 roku, zatytułowanym „Ku zintegrowanemu zarządzaniu granicami zewnętrznymi Państw Członkowskich Unii Europejskiej”, celem polityki UE w dziedzinie granic zewnętrznych ma być „zintegrowane zarządzanie zapewniające wysoki i jednolity poziom kontroli osób i ochrony granic jako warunek wstępny stworzenia przestrzeni wolności, bezpieczeństwa i sprawiedliwości”²¹⁸.

W celu obrony własnej „przestrzeni wolności” Komisja Europejska zaleciła wzmocnienie granic poprzez utworzenie „wspólnej jednostki ekspertów w zakresie granic zewnętrznych”, mającej za zadanie zarządzanie współpracą operacyjną na granicach zewnętrznych państw członkowskich. Trudno się także dziwić, iż tak wielu mieszkańców innych stron świata, gdzie panuje bieda, brak wolności i niesprawiedliwość, nieustannie szturmuje granice tego obszaru wolności, dobrobytu i sprawiedliwości. Potrzebę osłabienia tego rodzaju kontroli przepływu osób deklaruje właśnie art. 13 pkt 2 PDPC.

Rozważany w perspektywie globalizacji, zawarty w PDPC postulat „swobodnego poruszania się i wyboru miejsca zamieszkania” przez każdego człowieka, podważa przede wszystkim narodowy charakter przynależności do danego terytorium, a stąd także narodowy charakter jego własności. Jest to możliwe przy założeniu, iż prawo do danego miejsca na Ziemi nie wynika z bycia członkiem określonego narodu, który zorganizowany w państwo czuje się właścicielem określonego terytorium, lecz jest prawem każdego człowieka jako przedstawiciela gatunku, przedstawiciela

²¹⁸ Zob. *Ku zintegrowanemu zarządzaniu granicami zewnętrznymi Państw Członkowskich Unii Europejskiej*, <http://www.europarl.europa.eu/atyourservice/pl/20150201PVL00025/Home.html?jsessionid=35A16E4C2D3E9437AB7215A498A2C4AB.node1> (dostęp 21.08.2015).

ludzkości i mieszkańca planety Ziemia. Bez wątpienia jest to także jedno z podstawowych założeń filozoficznych, przyjmowanych w różnych teoretycznych ujęciach nowoczesnej globalizacji. W konsekwencji również problem granic będzie w nich rozwiązywany w podobny sposób. Wskazuje się konieczność ich osłabienia czy nawet zniesienia, wskazując, iż dokonało się to już w różnych dziedzinach, takich jak działalność gospodarcza, technologia, media itp.²¹⁹.

Granice, jak staraliśmy się pokazać, stanowią warunek konieczny przestrzeni politycznej, chociaż może być ona różnie rozumiana. Jednym z najważniejszych czynników, pozwalających ową przestrzeń wyznaczyć i określić, jest prawo, które w danej przestrzeni obowiązuje, to znaczy jest przestrzegane i skutecznie egzekwowane. Pojawia się zatem pytanie: W jakiej przestrzeni politycznej prawa człowieka i obywatela mogą stać się takim prawem? Pytając w ten sposób, raz jeszcze podejmujemy kwestię napięcia między prawami człowieka a prawami obywatelskimi. Wykrywanie i badanie tego napięcia, jego różnych form i konsekwencji jest, jak pokazywaliśmy wcześniej, nieodzownym elementem teorii realistycznych i idealistycznych. Napięcie to wynika i narasta z dwóch powodów. Pierwszym powodem jest odmienny status teoretyczny praw człowieka i praw obywatela. Pierwsze są etyczne i niezwiązane z konkretnym miejscem, a drugie polityczne i związane z określonym terytorium – napięcie to można zatem interpretować również jako wewnętrzną sprzeczność tych praw, która powstaje poprzez zderzenie przestrzeni ograniczonej, a więc określonej, oraz przestrzeni globalnej – bez właściwości. Drugim powodem są narastające właśnie procesy globalizacji, które sprawiają, że rozmywają się granice polityczne, a więc i czytelny zakres kompetencji władzy.

²¹⁹ Nie wszystkie granice jednak zanikają. Przestrzeń jest nimi poprzecinana, np. granice kulturowego i aksjologicznego zakorzenienia są dość wyraźne. Jeśli więc nawet prawa człowieka w niektórych miejscach wykraczają poza granice państw, to w innych miejscach może następować swoista „polityzacja” praw człowieka, gdy prawa te przedstawiane są jako alternatywa wobec lokalnych wartości. Obywatele w wielu miejscach (Hiszpania, Grecja, Polska, Egipt, Turcja) zaczynają się samoorganizować, domagając się upodmiotowienia i większego wpływu na decyzje polityczne. Oba zjawiska wskazują jednak ten sam problem, jakim jest rozejście się od czasów rewolucji francuskiej zakresów praw człowieka i praw obywatela, co prowadzi dziś do szukania jakichś sposobów zapośredniczenia w prawie międzynarodowym czy instytucjach różnego typu tych dwóch obszarów praw, by dokonać ich ponownego pojednania i usunąć występujące między nimi napięcie.

Patrząc na nowe formy opanowywania przestrzeni w zglobalizowanym świecie i na próby kontroli tych procesów przez demokratyczne mechanizmy władzy na poziomie ponadnarodowym konieczne jest wyodrębnienie różnych aspektów przestrzennych myślenia o sprawiedliwości, które pozwala nam na ukazanie, jak procesy globalizacyjne wpływają na te aspekty. Przede wszystkim należy powiedzieć, że myślenie o sprawiedliwości jako przestrzeganiu podstawowych praw, w tym także praw człowieka, zawsze było jakoś zlokalizowane. Można wyróżnić trzy takie podstawowe lokalizacje przestrzenne, w których sprawiedliwość może być realizowana:

- 1) przestrzeń zamknięta, ograniczona – tradycja polityczna i prawna od *polis* po państwo narodowe;
- 2) przestrzeń władzy – możliwość narzucania własnego prawa – od imperium rzymskiego;
- 3) przestrzeń idealna – filozoficzna idea sprawiedliwości, wyobraźnia, „trzeci świat” Poppera.

Globalizacja łączy te trzy przestrzenie, zacierając przy tym wszelkie granice. Przestrzeń ograniczona, na której działa prawo narodowe, zostaje poddana presji zarówno „od dołu”, jak i „od góry”. „Od dołu” przestrzeń państwowej władzy nadwyreża „prywatyzacja” i dominacja tego, co prywatne, nad tym co publiczne. „Od góry” państwo zostaje osłabione przez podmioty ekonomiczne – z jednej strony, a przez konkurencyjne wspólnoty – z drugiej. Traci w ten sposób wyłączność i suwerenność gospodarczą, militarną i kulturową. Także przestrzeń idealna zaczynają się przenikać i nakładać, odrywając się od związku z konkretną, usytuowaną terytorialnie kulturą. Przeciwdziałając zaś utracie suwerenności, państwa nadwyreżają z kolei granicę pomiędzy państwem a obywatelem, wkraczając w sferę prywatną. Powstaje nieprzejrzysta siatka prywatnych (niepublicznych) i niejawnych relacji. Efektem tych procesów jest utrata zarówno bezpieczeństwa, jak i poczucia bezpieczeństwa. Bezpieczeństwo wiąże się ze sferą prywatną, chronioną poprzez prawo, które jest skutecznie egzekwowane. Poczucie bezpieczeństwa płynie więc nie tyle z faktu istnienia prawa, ale z jego skuteczności i egzekwowania. Same prawa nie zagwarantują tej stabilności i bezpieczeństwa. Dopiero ich zabezpieczenie i egzekucja pozwala ludziom na zakorzenienie we własnym miejscu. Tymczasem terytorium, władza i sfera publiczna utraciły bezpośredni związek, na skutek czego ludzie stracili strukturę klasycznych instytucji, w których mieli wcześniej oparcie. Stąd też nawoływanie do przestrzegania praw człowieka

lub pokazywanie przejawów ich łamania, bez uświadomienia sobie relacji między prawami, przestrzenią i władzą, na niewiele się zdaje.

Ponieważ owa utrata poczucia bezpieczeństwa, a także napięcia sygnalizowane wcześniej stały się przedmiotem kilku bardzo interesujących filozoficznych analiz, w których pojawiły się także nowe ujęcia przestrzeni politycznej, odkrytej za sprawą biologizacji praw człowieka i obywatela, postaramy się je tutaj przedstawić na przykładzie koncepcji Hannah Arendt, Giorgio Agambena i Chantal Mouffe.

3. Biologizacja praw człowieka a nowe ujęcie przestrzeni politycznej

W nieprzejrzystym świecie nakładających się przestrzeni i zaniku granic tylko takie prawa, które zyskają powszechne uznanie, mogą zostać wcielo-
ne w życie. Poszukując takiej nowej filozoficznej legitymizacji praw człowieka, a więc legitymizacji wychodzącej poza metafizyczne uzasadnienia, z jednej strony wskazujące, że godność człowieka płynie z faktu, iż jest on stworzony na obraz i podobieństwo Boga (*imago Dei*), z drugiej, iż godność taka płynie z faktu ludzkiej rozumności, należy rozwiązać trzy podstawowe problemy związane z uprawomocnieniem praw człowieka w ich tradycyjnym ujęciu:

Po pierwsze: rodzi się pytanie, kto lub co jest podmiotem praw człowieka. Prawa obywatelskie są nadawane przez władzę i opisane w języku obywatelskiej równości, która jednak jest politycznym artefaktem. Nie można więc przenieść tej równości na grunt biologii (Arendt).

Po drugie: życie biologiczne nie niesie żadnej ochrony, nie wskazuje na etyczną odpowiedzialność, traci wymiar etyczny (Agamben).

Po trzecie: należy zastanowić się, czy przypadkiem warunkiem skutecznej ochrony praw człowieka nie jest poszerzanie i realizacja powszechna praw obywatela. Jak jednak zrealizować wizję powszechnego obywatelstwa w spluralizowanym świecie (Mouffe)?

3.1. Hannah Arendt: *displaced persons* a prawa człowieka i obywatela

Globalizacja, której sama Arendt doświadczyła w formie II wojny światowej, przynosi ze sobą poczucie jedności świata i równocześnie zagraża

niezbywalnej dla człowieka wartości, jaką jest poczucie przynależności do danego miejsca, jego zdomowienie. Towarzyszące tej wojnie przymusowe przesiedlenia i wysiedlenia oznaczały pozbawienie danej grupy ludzi ich dotychczasowego miejsca, poczucia przynależności do ziemi, na której się urodzili – „własnego kraju”. Nie była to w historii ludzkości sytuacja wyjątkowa i zupełnie nowa, a tym, co uczyniło ją sytuacją bezprecedensową, był fakt, iż ludzie ci nigdzie takiego własnego miejsca nie mogli już znaleźć:

„Nagle zabrakło na ziemi miejsca, gdzie migranci mogliby się udać bez najbardziej surowych ograniczeń, zabrakło kraju, w którym byliby zasymilowani, terytorium, na którym mogliby założyć własną nową społeczność”²²⁰.

W ten sposób zostali skrzywdzeni nie tylko poprzez to, że wygnano ich z własnego domu i kraju. W konsekwencji zostali bowiem wyrzuceni poza obszar prawa, a tym samym pozbawieni także ochrony prawnej. Oznaczało to nie tylko, że przestali być równi wobec prawa, ale przede wszystkim, jak twierdzi Arendt, że nie było dla nich prawa, a co więcej nie to, że byli prześladowani, ale że nikt ich nie chciał prześladować.

Dobrze ilustruje ten problem opisywana przez Arendt sytuacja bezpaństwowców – ludzi bez własnego miejsca (*displaced persons*) – to ludzie, którzy z różnych względów zostali pozbawieni pełnej ochrony prawnej, wynikającej z bycia obywatelem danego państwa, i zostali wykluczeni ze wspólnoty politycznej, która od XIX wieku ma przede wszystkim formę wspólnoty narodowej. W pierwszej połowie XX wieku wielu spośród nich było członkami różnych mniejszości narodowych, które w danym kraju istniały od dawna. Z jednej strony przyznano członkom narodu i tylko im pewne prawa polityczne, z drugiej zaś – traktaty mniejszościowe miały wspomóc pewną inkluzję polityczno-prawną grup, którym odmówiono praw obywatelskich. Przypomnijmy, że traktaty mniejszościowe, uchwalone po pierwszej wojnie światowej w ramach Ligii Narodów, dotyczyły na przykład mniejszości żydowskiej w różnych krajach. Tym samym usankcjonowano sytuację, w której pewne grupy (w tym wypadku stałych mieszkańców danego kraju) zostały rozpoznane jako obce z urodzenia, a więc pod względem pochodzenia i „krwi”. Jednocześnie już wówczas odbywały się ruchy migracyjne, które w drugiej połowie XX wieku uległy wręcz

²²⁰ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993, t. I, s. 328–330.

nasileniu. Dotyczyło to m.in. uciekinierów z Rosji czy uchodźców z Trzeciej Rzeszy.

Dla państwa opartego na przynależności narodowej duże grupy bezpaństwowców stanowiły poważny problem. W stosunku do nich państwo tego rodzaju dysponuje tylko dwoma rozwiązaniami: może podjąć próbę ich asymilacji albo próbować się ich pozbyć na przykład poprzez deportację. Duża liczba bezpaństwowców sprawiła jednak, iż asymilacja i repatriacja stały się ze względów natury praktycznej dużo trudniejsze niż przedtem. Nie było i nie ma dotąd, o czym świadczą problemy z kolejnymi falami emigrantów, napływających do Europy, narzędzi pozwalających na skuteczną asymilację dużych grup. Ponadto bezpaństwowcy wykazują przywiązanie do kraju swojego pochodzenia i obyczajów swoich rodziców. Taka postawa wynika również z tego, że na początku są oni stygmatyzowani jako przyjezdni i obcy. Zatem bezpaństwowcy często rozpoznawani są jako obcy i zarazem sami siebie również jako takich traktują. Także ich deportacja jest dużym problemem logistycznym i ekonomicznym. Nie zawsze dane państwo może odesłać ludzi do miejsca ich pochodzenia. Obcy, którym odmówiono włączenia w obszar polityczny, utożsamiony z danym terytorium, tracą równocześnie, jak zauważa Arendt, swoje ludzkie właściwości. W nowoczesnym świecie, całkowicie zorganizowanym, „utrata domu i statusu politycznego” staje się według niej równoznaczna z wygnaniem z ludzkości²²¹.

W ten sposób bezpaństwowcy są obcymi w takim sensie, w jakim o obcych myśleli starożytni Grecy czy Rzymianie. Wykluczeni z państwa, z obszaru prawa stają się podobnie jak w Grecji barbarzyńcy częścią naturalnego „nie-ludzkiego” środowiska. Człowiek, tracąc cechę Arystotelesowskiej „istoty politycznej”, utracił przede wszystkim, jak zauważa Arendt, zdolność do zabierania głosu, uczestniczenia we wspólnym logosie, co jest równoznaczne z zerwaniem wszelkich związków między ludźmi i prowadzi do pozbawienia go „najbardziej podstawowych cech ludzkiego życia”. Jest to jeden ze skutków zauważonego już przez Arendt procesu globalizacji:

„Niebezpieczeństwo polega na tym, że globalna, uniwersalnie powiązana cywilizacja może wytworzyć barbarzyńców z samej siebie, zmuszając miliony ludzi do życia w warunkach, które wbrew wszelkim pozorom są warunkami życia dzikich”²²².

²²¹ *Ibidem*, s. 336.

²²² *Ibidem*, s. 338.

Dla osób „wgnanych z ludzkości” i pozbawionych swojego miejsca, a więc funkcjonujących także poza prawem, często jedynym sposobem uzyskania statusu prawnego stało się popełnienie przestępstwa. Dopiero wtedy zaczyna się nimi interesować wymiar sprawiedliwości, a pociągając ich do odpowiedzialności, przywraca im ponownie status prawny. Ci, którym nie udało się uzyskać statusu prawnego, stanowiąc przy tym ze względu na swoją liczbę problem dla państwa, mogą zostać ulokowani w obozach dla uchodźców, gdzie zostają skazani na tymczasowość i samowolę władz. Prawa człowieka i obywatela, pomyślane jako antidotum na tego rodzaju sytuację, wcale jej nie poprawiły. Jak zauważa autorka *Kondycji ludzkiej*:

„Żaden z paradoksów współczesnej polityki nie kryje w sobie tyle gorzkiej ironii co rozbieżność między wysiłkami idealistów o szlachetnych intencjach uparcie domagających się uznania za «niezbywalne» tych praw człowieka, które są udziałem jedynie obywateli w krajach o najwyższym poziomie dobrobytu i cywilizacji, a sytuacją ludzi tych praw pozbawionych. Ich sytuacja pogarszała się tak samo uparcie, aż obozy dla internowanych – przed II wojną światową będące raczej wyjątkiem niż regułą dla bezpaństwowców – stały się rutynowym rozwiązaniem problemu miejsca zamieszkania *displaced persons*”²²³.

Zastrzeżenia Arendt w stosunku do praw człowieka rozwijane są przez nią na wielu różnych poziomach. Ich sedno zasadza się jednak na następujących przekonaniach: 1) uczynienie nagiego życia podmiotem praw zamiast tworzyć wolność, generuje konieczność, ponieważ jest ono ze swojej istoty pozapolityczne i redukując ludzi do ciał, odziera ich przy tym z godności; 2) w ramach dominującego obecnie porządku politycznego nie można skutecznie egzekwować praw człowieka, ponieważ bycie podmiotem prawa wynika z przynależności do narodu, a nie do grona istot ludzkich. Brakuje także podmiotu transnarodowego, który byłby uprawniony do ingerowania w obszar suwerennych państw.

Ad 1). Uzasadniając te zastrzeżenia, stwierdza Arendt, na co zwracaliśmy już uwagę, że to polityka tworzy przestrzeń prawną, w ramach której istota ludzka może dopiero zostać uznana za osobę, czyli podmiot prawa. Poza polityką dominują relacje siły i przemocy. Innymi słowy, człowiek

²²³ *Ibidem*, s. 315. Pięć powyższych akapitów jest zmodyfikowanym fragmentem doktoratu M. Gawin *Nowoczesny paradygmat filozofii polityki a prawa człowieka*, s. 264–266.

nabiera prawa do bycia uznawanym za kogoś, kto jest zdolny do podejmowania decyzji, kiedy jest członkiem wspólnoty politycznej. Nie będąc elementem jakiegoś porządku politycznego, jest nikim. Według Arendt człowiek może utracić wszystkie tzw. prawa człowieka, nie tracąc podstawowej cechy – godności ludzkiej (np. niewolnicy), jednak: „Dopiero utrata państwa jako zbiorowości politycznej wyłączy go z człowieczeństwa”²²⁴. Należy przy tym podkreślić, że samo pojęcie człowieczeństwa ulega na dodatek biologizowaniu i redukuje się do kategorii nagiego życia (*bios*). Takie życie wyłania co najwyżej pewne regularności, które starali się opisywać badacze świata przyrody. Przykładem, który można tu podać, są opisy regularności występujących w świecie przyrody czynione z perspektywy darwinowskiej czy współczesnej socjobiologii. Tymczasem pojęcie prawa ma zupełnie inny charakter. To polityka bowiem tworzy przestrzeń prawną, w ramach której istota ludzka może zostać uznana za osobowość. Dopiero ta skonstruowana i wyabstrahowana z biologicznej rzeczywistości osobowość może być źródłem równości. Wprawdzie w ramach systemów metafizycznych czy religijnych można wyobrazić sobie inne źródła prawa niż władza polityczna, jednak źródła te mogą być kwestionowane, o ile doktryny takie nie znajdują powszechnego uznania. Pojawia się w ten sposób napięcie pomiędzy człowiekiem opisywanym jako integralny element przyrody, który podlega przyrodniczym prawidłowościom, oraz człowiekiem jako podmiotem sfery publicznej, sztucznej i zarazem skonstruowanej politycznie, który zaczyna nabierać takich atrybutów jak indywidualność, wolność, równość, racjonalność.

Ad 2). Drugie zastrzeżenie Arendt dotyczyło braku możliwości wyegzekwowania praw człowieka w obrębie państwa narodowego w stosunku do ludzi, którzy nie są rozpoznawani jako część narodu. Podważa ona w tym wypadku jeden z podstawowych aksjomatów politycznych, czyli wywodzące się z tradycji prawa rzymskiego przekonanie, że państwo tworzy przestrzeń prawną, która obowiązuje wszystkie osoby, znajdujące się w jej obrębie. Pojawiają się bowiem ludzie, którzy nie zostają w obrębie prawa włączeni, właśnie jak *displaced persons*. Najbardziej jednak jaskrawym paradoksem, wynikającym z uznania przez nowoczesne państwa praw człowieka, jest fakt, że to właśnie nieustannie zagrożeni wykluczeniem bezpaństwowcy reprezentują najlepiej ideę praw człowieka. Oni bowiem ilustrują ideę „naturalnych” istot ludzkich.

²²⁴ *Ibidem*, s. 332.

Z tych właśnie względów kategoria człowieka jako członka określonego gatunku, czyli człowieka jako takiego, nastrocza takich trudności. Nasuwa od razu bowiem wątpliwość o zasadność wyodrębniania z przyrody akurat gatunku „człowiek” i ochrony tego gatunku. Ponadto człowiek, będący tylko biologicznie człowiekiem i niczym innym, właśnie utracił te cechy, które nadawały mu systemy metafizyczne lub religijne. Jest to jedną z przyczyn tego, że trudniej jest zniszczyć osobowość prawną przestępcy, to znaczy człowieka, który wziął na siebie odpowiedzialność za czyn o konsekwencjach determinujących jego los, ale pozostaje członkiem wspólnoty politycznej, niż człowieka, któremu odmówiono przynależności politycznej, a zarazem odmówiono prawa do bycia odpowiedzialnym za swoje działania²²⁵. Innymi słowy, człowiek nabiera prawa do bycia uznanym za kogoś, kto jest zdolny do podejmowania decyzji, kiedy jest członkiem wspólnoty politycznej. Nie będąc elementem jakiegoś porządku politycznego, staje się jedynie elementem przyrody, który – jeśli podlega normom – to jedynie z perspektywy określonego systemu metafizycznego czy religijnego. Z perspektywy naukowej na normy nie ma tu miejsca. Tymczasem podmiotem praw człowieka jest właśnie człowiek jako taki, a więc człowiek wyabstrahowany ze wspólnoty i polityki.

Na podstawie przeprowadzonej wyżej analizy można zatem przyjąć, że krytyka praw człowieka, dokonana przez Arendt, opiera się na dwóch liniach argumentacyjnych. Pierwsza odnosi się do obecnego porządku politycznego, związanego z istnieniem suwerennych państw narodowych. Układ ten generuje ludzi, którym odmówiono prawa do obywatelstwa i statusu prawnego. To oznacza sprowadzenie ich do poziomu li tylko przedstawicieli gatunku ludzkiego, a w praktyce ma tę konsekwencję, że wystawia ich na poważne niebezpieczeństwa, związane z próbami repatriacji i zmuszania do asymilacji w warunkach stygmatyzacji społecznej. Zagrożenia takie ujawniają się najdobitniej wtedy, kiedy ludzie ci stają się zbędni dla społeczeństwa utożsamionego z narodem bądź są przez to społeczeństwo uznani za groźnych, niezależnie od tego, czy tego typu przekonania są uzasadnione. Wówczas osoby takie nagle stają się problemem społecznym. Dojście do władzy w Niemczech NSDAP powiązane było między innymi z rozpoznaniem przez społeczeństwo grupy ludzi zbędnych i groźnych, za jakich uznano Żydów. W związku z tym zostali oni najpierw pozbawieni praw, potem próbowano się ich pozbyć, zmuszając do

²²⁵ *Ibidem*, s. 321.

wyjazdu, a w końcu sięgnięto po najbardziej radykalne rozwiązanie, jakim było ich biologiczne unicestwienie.

Kluczowym problemem jest tu dla Arendt połączenie państwa z kategorią narodu. W tych warunkach uchwalenie deklaracji praw człowieka, odnoszących się właśnie do tej grupy wykluczonych, na pozór ma swoje uzasadnienie i głębszy sens. Jednakże prawa człowieka nie mają w praktyce żadnego umocowania w panującym modelu porządku politycznego między innymi dlatego, „że nikt nie jest w stanie określić z jakimś stopniem pewności, czym są te ogólne prawa człowieka w odróżnieniu od praw obywatela”²²⁶.

W istocie większość praw człowieka odnosi się do praw obywateli. Naturalnie są to prawa istot ludzkich, wśród których znajduje się symptomatyczne prawo do posiadania osobowości prawnej, niemniej problem polega na tym, że cały mechanizm prawa międzynarodowego został oparty na ustanowieniu związku pomiędzy osobowością prawną a byciem członkiem narodu.

Jak należy zatem w tym kontekście rozumieć prawa człowieka? Jeżeli zgodzimy się z argumentacją Arendt, w pierwszej kolejności należy zwrócić uwagę na bezsilność deklaracji praw człowieka, co wobec faktu, że podmiotem tych praw mają być właśnie ci najsłabsi, zdaje się być ponurym przejawem ironii losu. Jednocześnie twierdzi ona, że istnieje strukturalny związek między istnieniem prawa międzynarodowego a pojawieniem się bezpieczeństwa. Przy takim założeniu im bardziej globalne stają się prawa człowieka, tym wyżej rośnie prawdopodobieństwo pojawienia się większej liczby bezpieczeństwa. Poza tym, że prawa te pozbawione są mocy, Arendt niepokoił fakt, że stworzono deklarację, mającą objąć swoim zasięgiem nagie życie. W tym wypadku aporetyczność praw człowieka zasadza się na tym, że prawa mogą odnosić się jedynie do członków wspólnoty politycznej, zatem uczynienie podmiotem praw istot ludzkich jako takich, a więc z definicji ułokowanych poza jakimikolwiek więzami z innymi, generuje nieprzewidywalną sprzeczność. Co więcej, zabieg ten może być niezwykle niebezpieczny, i to zarówno dla polityki, jak i życia ludzi. Biologia, będąc dziedziną konieczności, związana jest prawami rządzącymi przyrodą. Przeniesienie tych praw do polityki, której dziedziną

²²⁶ *Ibidem*, s. 328.

są opinie i zdolność do działania, może skutkować decyzjami, związanymi z przekonaniem o absolutnej słuszności, które jednocześnie wynikają z dowolnych teoretycznych założeń, mających potencjalnie dramatyczne skutki²²⁷.

Aby wizja ta się nie ziściła i aby usunąć aporetyczność praw człowieka, musiałoby dojść do zmiany dominującego porządku politycznego. Jedynym sposobem na to, żeby wszystkie istoty ludzkie zyskały osobowość prawną, jest pojawienie się ludzkości jako globalnej wspólnoty politycznej pod przewodnictwem rządu światowego. Wszelako nie mamy żadnej gwarancji, żeby taka możliwość mogła się zrealizować. Nie jest również pewne, że rząd światowy faktycznie zabezpieczyłby prawa wszystkich ludzi. Ludzkość bowiem nie tworzy wspólnoty opartej na realnych więziach i trudno sobie wyobrazić, aby uległo to zmianie. W związku z tym nie jest wykluczone, że abstrakcyjna ludzkość pod przewodnictwem rządu światowego podejmowałaby decyzje dyskryminacyjne w stosunku do jakiejś mniejszości, np. w imię porządku czy bezpieczeństwa. Nie wydaje się również możliwe, aby taki światowy rząd mógł gwarantować ludziom prawo do zamieszkania w dowolnie wybranym miejscu na Ziemi, bo te lepsze miejsca dawno są już zajęte. Co więcej, ludzie, którzy tam mieszkają, będą ich bronić i aby to zmienić, znowu trzeba by się odwołać do siły²²⁸. Arendt ze szczególną mocą podkreśla ten związek praw człowieka z miejscem na Ziemi. Jak twierdzi: „Podstawowe pozbawienie praw ludzkich przejawia się po pierwsze i przede wszystkim w pozbawieniu miejsca na świecie, przez co poglądy nie mają znaczenia, a działania skuteczności”²²⁹.

²²⁷ Zob. H. Arendt, *Prawda a polityka*, tłum. J. Sieradzki, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6 (167). Cztery powyższe akapity są zmodyfikowanym fragmentem doktoratu M. Gawin *Nowoczesny paradygmat filozofii polityki a prawa człowieka*, s. 266–268.

²²⁸ W tym miejscu pojawia się również problem związany z tożsamością. Czy istotnie można zbudować uniwersalną tożsamość polityczną? Warto zwrócić uwagę na kwestię pamięci politycznej, decyzji politycznych. Jeśli uznamy, że pamięć historyczna może być konstruowana poprzez konflikt, czyli w odniesieniu do tych samych faktów i wydarzeń, w zależności od przynależności politycznej mogą towarzyszyć inne emocje. Ponadto decyzje zbiorowe są decyzjami określonej i jako wyróżnionej zbiorowości, która sama określa siebie jako „my”.

²²⁹ H. Arendt, *Korzenie totalitaryzmu...*, s. 331.

3.2. Giorgio Agamben: obóz jako przestrzeń nagiego życia (*bios*)

Ciekawą próbę krytyki praw człowieka i obywatela, opartych na legitymizacji biologicznej w przestrzeni politycznej w kontekście państwa narodowego, zaproponował Agamben. Ich koncepcja i uchwalenie według niego wbrew intencjom ich twórców i obrońców wpisuje się w przestrzeń, której ukrytym paradygmatem jest obóz koncentracyjny. Prawa te według Agambena są nie tylko symptomem upadku klasycznej polityki z jej podziałami, wykluczającymi to, co biologiczne, poza obręb władzy politycznej, ale wręcz stanowią część mechanizmu biowładzy²³⁰. Jest to możliwe, ponieważ nie tylko reprezentują nagi naturalne biologiczne życie, ale ponadto stygmatyzują ludzi, a tym samym uczestniczą w ciągłym procesie ich określania i różnicowania. Jak twierdzi Agamben:

„Jedną z podstawowych cech nowoczesnej biopolityki [...] jest konieczność ciągłego redefiniowania w ramach życia progu wydzielającego i separującego to, co wewnątrz, od tego, co na zewnątrz. Kiedy niepolityczne życie naturalne [...] przekracza mury *oikos* i coraz głębiej penetruje państwo, przekształca się jednocześnie w ruchomą linię, którą bezustannie trzeba wyznaczać na nowo. W ramach *dzoe*, którą deklaracje upolityczniły, muszą zostać zdefiniowane na nowo podziały i progi pozwalające wyizolować święte życie”²³¹.

Według Agambena nagi życie, czyli życie jako fakt czysto biologiczny, jawnie zostało wpisane do porządku prawnego dopiero w państwie narodowym. W związku z tym już sama Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela (1789) jedynie potwierdza i utrwała porządek polityczny, którego podstawą są państwa narodowe²³². Analizując dynamikę rozwoju

²³⁰ Pojęcie biowładzy wprowadził do dyskursu na temat polityki Michel Foucault. Najbardziej ogólne jej rozumienie to ujęcie biowładzy jako niezbędnego elementu rozwoju kapitalizmu, który pozwolił mu przetrwać za cenę, jak pisze Foucault: „kontrolowanego wtłoczenia ciał w aparat wytwórczy i dostosowania zjawisk populacyjnych do procesów ekonomicznych”. Zob. M. Foucault, *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998, s. 237 i n.

²³¹ G. Agamben, *Homo sacer*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008, s. 179–180.

²³² W tym kontekście podstawową tezę Agambena na temat praw człowieka jest przekonanie, że: „Deklaracje praw reprezentują pierwotną figurę wpisania natural-

państwa narodowego, nawiązuje on do poglądów Arendt, prezentując w projekcie *homo sacer* krytykę praw człowieka, choć ujętą w innej niż u Arendt siatce pojęciowej. O ile Arendt odwoływała się bowiem do klasycznie pojętej polityki, której podstawowe kategorie stosowała jako miernik współczesnych zjawisk politycznych i społecznych, o tyle Agamben opisuje raczej proces rozwoju i zmiany charakteru polityki. Innymi słowy, Arendt nawiązała do pewnego modelu polityki zaczerpniętego z tekstów klasyków, podczas gdy Agamben opisuje mechanizm rozwoju polityki, stosując metodę genealogiczną, realizowaną w wymiarze historycznym oraz filozoficznym poprzez „interpretację prawa opartą na filologicznej z ducha metodzie prezentacji i analizy”²³³. W swojej krytyce praw człowieka opisuje zatem dwa istotne i sprzeczne procesy: pierwszy odnosi się do wartościowania życia w łonie państwa poprzez odróżnienie życia autentycznego (związanego z przynależnością do narodu) od nagiego życia, drugi stanowi próbę stworzenia mechanizmu ochrony nagiego życia, który byłby niezależny od państwa. Zdaniem Agambena:

„Sprzeczny charakter tych procesów jest z pewnością jedną z przyczyn, które zdeterminowały porażkę wysiłków różnorodnych komitetów i organizmów, za pomocą których Liga Narodów, a później Organizacja Narodów Zjednoczonych, starały się stawić czoło problemowi uchodźców i ochrony praw człowieka”²³⁴.

Podobnie jak Arendt, jest on także przekonany, że prawa człowieka wpisane w strukturę polityczną państwa narodowego generują wykluczońskie. Agamben podziela uwagi autorki *Korzeni totalitaryzmu*, dotyczące uchodźców. Twierdzi, że reprezentując nagle życie, demaskują oni rozróżnienie, jakie pojawił się w ramach państwa narodowego pomiędzy samym faktem narodzin a jego uzależnieniem od danego terytorium, czyli narodowością. Podziela również przekonanie Arendt, że włączenie nagiego życia w politykę oznacza ogromne niebezpieczeństwo dla ludzkości.

Jako przykład przywołuje politykę Trzeciej Rzeszy. Według niego polityka wewnętrzna nazistów dokonywała się pod hasłem biologicznej doskonałości rasy germańskiej. W ten sposób biowładza powiązana z kategorią

nego życia w prawno-polityczny porządek państwa narodowego” (G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 174).

²³³ G. Jankowicz, P. Mościcki, *Projekt homo sacer*, [w:] G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Korporacja ha!art, Kraków 2008, s. 137.

²³⁴ G. Agamben, *Homo sacer...*, s. 182.

narodu, który generuje różnicę pomiędzy obywatelami a ludźmi, stworzyła wybuchową relację pomiędzy zdrowym życiem a „elementami groźnymi” dla populacji. Dodatkową egzemplifikację tego procesu stanowią, paradoksalnie, rozliczne organizacje humanitarne, ukazujące ludzi jako istoty odarte ze wszystkiego poza biologią. Wedle Agambena ruchy humanitarne dowodzą „krańcowego” rozłamu pomiędzy prawami człowieka a prawami obywatela. Organizacje tego typu posługują się figurą świętego życia, gdyż pokazują w trakcie swoich licznych kampanii obrazy ciał ludzkich, bezsilnych i reprezentujących tylko je same. Jak pisze:

„«Błagalne spojrzenie» rwandyjskiego dziecka, którego fotografię chciałoby się pokazać w celu zdobycia pieniędzy, ale które «coraz trudniej znaleźć żywe», jest być może najbardziej doniosłym symbolem, którego organizacje humanitarne potrzebują w stopniu dokładnie symetrycznym w stosunku do władzy państwowej. To, co humanitarne, oddzielone od tego, co polityczne, musi powielać izolację świętego życia, na której opiera się suwerenność, a obóz, czyli czysta przestrzeń wyjątku, stanowi biopolityczny paradygmat, któremu to, co humanitarne, nie potrafi położyć kresu»²³⁵.

Humanitaryzm wbrew swoim intencjom wspiera proces separacji nagiego życia, gdyż włącza do przestrzeni publicznej problem nagiego życia, który prowadzi do jego odseparowania od praw politycznych. Organizacje humanitarne często posługują się obrazem, jaki tworzą obozy dla uchodźców, traktując go jako narzędzie perswazji i nacisku.

Prawa człowieka wedle Agambena reprezentują rewers procesów, rozwijających suwerenną władzę w kierunku biowładzy. Z jednej strony deklaracje praw człowieka tworzone są jako odpowiedź na okrucieństwa władzy i w tym sensie intencje obrońców praw człowieka nakierowane są na sprzeciw wobec przemocy władzy. Ponieważ charakter tych deklaracji jest reaktywny, akcentują one dokładnie to, co stanowi przedmiot suwerennej władzy, a więc nagie, święte życie. Dlatego też podmiot praw człowieka najpełniej realizują uchodźcy, odarci z jakiegokolwiek statusu prawnego. Na ich przykładzie widać bezsilność tych praw. Deklaracje ujęte są bowiem w ramach porządku, który właśnie tworzy i stygmatyzuje

²³⁵ *Ibidem*, s. 183. Trzy powyższe akapity są zmodyfikowanym fragmentem pracy doktorskiej M. Gawin *Nowoczesny paradygmat filozofii polityki a prawa człowieka*, s. 274–276.

osoby wykluczone. W tym względzie Agamben zgadza się ze stanowiskiem Arendt. Dopóki forma suwerennej biowładzy obowiązuje, nie ma miejsca na pełną realizację celu, jakim jest ochrona ludzkości przed przemocą, wynikającą z mechanizmów władzy. Z pewnością cel ten nie będzie realizowany w sytuacji, w której deklaracje praw człowieka uchwalone są przez suwerenne państwa w ramach prawa międzynarodowego. Na tym polega podstawowa aporia praw człowieka – ich bezsilność nie jest podyktowana czynnikami przygodnymi, tzn. konkretnym układem sił, jest to bowiem bezsilność wpisana w strukturę tych praw.

W ten sposób odsłania się nam również filozoficzny problem etycznej odpowiedzialności wobec innego. Biologizacja terminu „człowiek” każe postrzegać ludzi nie tyle jako jednostki, co jako jednostki żyjące w obrębie określonych zbiorowości. W paradygmacie politycznym – zbiorowości te wyróżnione są wedle reguł politycznych, w paradygmacie biologicznym – wspólnoty te można sprowadzić do zbiorowości przyrodniczych. Pojawia się wówczas skłonność do wartościowania życia na „nasze” oraz „inne”. W takiej sytuacji to „inne” życie przestaje być w zasadzie traktowane jako życie ludzkie lub życie, z którym wiążą nas jakiekolwiek wymagania etyczne, gdyż znika normatywny wymiar, który pojęciu człowieka może nadać metafizyka, religia bądź polityka. W przyrodzie nie ma istotowej cechy wyróżniającej ludzi jako ludzi. Przykładem tego procesu jest traktowanie życia w ramach wspólnoty jako prawdziwego lub autentycznego w odróżnieniu od nagiego życia obcego, będącego jedynie przejawem biologiczności. Jednocześnie jedyny mechanizm „wyrównywania” statów może tu płynąć z pewnej równowagi, a więc zewnętrznego zagrożenia i poczucia, że inni podobnie mogą kategoryzować życie. Prowadzi to jednak do podobnych efektów – chronione może być tylko to życie, za którym podąża przemoc. Możemy traktować z pewnym uznaniem innych, ale tylko wówczas, gdy inni posiadają odpowiednie narzędzia, aby zapewnić członkom własnej zbiorowości poszanowanie ze strony obcych. Może to prowadzić na przykład do uznania pewnych praw mniejszości, ale tylko wówczas, gdy faktycznie są one chronione przez silną pozycję ich zagranicznej ojczyzny. Życie bez takiego oparcia traci wówczas wszelką wartość i – jak powiada Agamben – staje się całkowicie „nagie” i pozbawione ochrony.

3.3. Chantal Mouffe: przestrzeń polityczna jako pole walki

Przestrzeń polityczna zostaje przez Mouffe utożsamiona z przestrzenią, w której podejmowane są decyzje polityczne i którą za Carlem Schmittem nazywa ona politycznością. Zaproponowany przez Mouffe model polityczności opiera się na założeniu, że pluralizm właściwy kondycji ludzkiej może zostać zastąpiony przez racjonalny konsensus. Ludzie zdolni są do podejmowania decyzji i rozmaitych działań. Istotą polityczności jest tworzenie nowych jakości poprzez decyzje, które zapadają w ramach danej wspólnoty politycznej. Podstawą decyzyjności nie jest tu jednak racjonalny namysł i dialog, ale starcie różnych, partykularnych racji. Owe partykularne punkty widzenia nie wynikają przy tym z pewnego niezależnego namysłu, ale są niejako wytwarzane przez konstytuowanie relacji „my–oni”. To rozpoznanie innych jako innych wytwarza „naszą” tożsamość zbiorową. Oznacza to, że tożsamość danego narodu, grupy etnicznej czy religijnej, wynikająca z rozpoznania innych jako innych, jest utrzymywana poprzez konflikt. Tożsamość jednych w większym lub mniejszym stopniu koliduje z tożsamością drugih.

Życie grup na jednym obszarze wiąże się, i to jest kluczowa różnica pomiędzy modelem konsensualnym, reprezentowanym przez model deliberacyjny, a modelem agonicznym, z hegemonią jednej ze stron. Perspektywa konsensualna zakłada, że istnieje pewna rozumność (w tym wypadku komunikacyjna), która właściwa ludzkiemu sposobowi komunikowania implikuje wzajemność. W modelu agonicznym nie ma miejsca na rozumny i racjonalny konsensus, w ramach którego obie strony zrezygnowałyby ze swych roszczeń do zorganizowania wspólnej przestrzeni wedle własnego uznania i poszukiwania rozwiązań możliwych do zaakceptowania przez wszystkie strony (wzajemność). Albo, inaczej rzecz ujmując, racjonalny konsensus jest tylko jedną z możliwych form hegemonii²³⁶.

W związku z tym pluralizm poglądów może prowadzić do konfliktów o różnym natężeniu, nie wyłączając krwawych wojen. Projekt polityczny przedstawiony przez Mouffe i związany z modelem agonicznym oznacza także namysł nad stworzeniem takiego porządku w ramach poszczególnych państw, który, zezwalając na zaistnienie realnych konfliktów pomiędzy różnymi grupami w obrębie społeczeństwa, nie prowadziłby do ich eskalacji. Innymi słowy, rzecz cała w tym, aby grupy postrzegały się nawzajem

²³⁶ Zob. Ch. Mouffe, *Polityczność...*

w kategoriach przeciwników, a nie wrogów. Należy więc zorganizować przestrzeń agonistycznego sporu, dzięki któremu nie pojawi się realny i potencjalnie katastrofalny w skutkach antagonizm²³⁷.

W szerszej perspektywie z modelu agonicznego wynika, że człowiek, aby mógł podejmować jakiekolwiek decyzje, potrzebuje jako podstawy nadającej kierunek jego działaniom pewnej partykularności, przeciwstawionej innym. Owa partykularność pełni także kluczową rolę w kształtowaniu tożsamości człowieka, który, jak twierdzi Mouffe, wbrew stanowisku liberalizmu nie jest w stanie określić własnych preferencji życiowych w oderwaniu od wspólnoty, której jest częścią. Z tego punktu widzenia wszelkie roszczenie do powszechnej ważności jest jedynie przejawem dominacji. W tym kontekście zrozumiała staje się krytyka praw człowieka, którą rozwija Mouffe. Wedle modelu agonicznego napięcie pomiędzy prawami człowieka a prawami obywatela jest nie tylko nie do wyeliminowania, ale ponadto dominacja praw człowieka może stanowić zagrożenie dla wolności politycznej. Różnice pomiędzy oboma typami praw scharakteryzowane są przez nią w sposób następujący:

„Po pierwsze, podczas gdy wszystkie prawa człowieka przynależą wszystkim ludziom niezależnie od ich członkostwa we wspólnocie politycznej, obywatelstwo jest powiązane wyłącznie z byciem członkiem narodowych i terytorialnie ograniczonych wspólnot. Po drugie, podczas gdy prawa człowieka są rozumiane jako uniwersalne, to obywatelstwo jest nieuniwersalne, ponieważ prawa i obowiązki uznaje się za ograniczone do określonego państwa narodowego. Po trzecie, mimo tego że prawa człowieka często przyjmują polityczną funkcję, co do zasady są one jednak prawami moralnymi i prawnymi. [...] Obywatelstwo, przeciwnie, ma [...] określoną polityczną konotację. Jest głównym środkiem politycznym urzeczywistniającym demokratyczne samostanowienie. Po czwarte, podczas gdy obywatelstwo jest wyłącznie przyznawane przez państwo, prawa człowieka przekraczają zasięg państwa ze względu na to, że ich podstawową funkcją jest ochrona. Wreszcie podczas gdy prawa człowieka są często postrzegane jako prawa bierne, ze względu na ich ochronne funkcje, obywatelstwo jest postrzegane jako dynamiczny zbiór uprawnień, który może być realizowany”²³⁸.

²³⁷ *Ibidem*, s. 24–29, 44–49.

²³⁸ P. Tambakaki, *Human Rights, or Citizenship?*, Birkbeck Law Press, New York 2010, s. 54.

Dlatego też przeciwstawienie praw człowieka i praw obywatela jest tak wyraźne. Te drugie zdaniem Mouffe nie tylko są ograniczone do pewnego terytorium oraz społeczeństwa, mają także odmienny charakter. Prawa obywatelskie przynależą do tradycji republikańskiej, która akcentuje prawa polityczne związane z aktywnym uczestnictwem w życiu politycznym, podczas gdy prawa człowieka związane są z tradycją liberalną, przyznającą jednostce głównie prawa wolnościowe (negatywne). Oznacza to uznanie praw człowieka za pewną ideologię, hegemonię roszczącą sobie pretensję do uniwersalności. Groźba z niej wynikająca związana jest z zagrożeniem, jakie niesie dla polityczności, tzn. dla procesu podejmowania decyzji przez daną wspólnotę. Skoro wedle Mouffe tym, co względnie bezpiecznie kanalizuje pluralizm, jest przestrzeń agonicznego sporu, to dominacja pewnego partykularyzmu, roszczonego sobie w dodatku pretensję do uniwersalności, może mieć bardzo negatywne skutki w obrębie poszczególnych państw, jak i w przestrzeni międzynarodowej. Próba wygaszania sporów w obrębie społeczeństw może doprowadzić do eskalacji konfliktów, czego przejawem jest na przykład wzrost poparcia dla partii skrajnie prawicowych czy ruchów fundamentalistycznych. Na poziomie międzynarodowym może to doprowadzić do zagrożenia wojną oraz eskalacją światowego terroryzmu.

W efekcie model agoniczny proponuje wizję porządku międzynarodowego, opartego na suwerennych państwach, które różnią się w sposób uniemożliwiający stworzenie uniwersalnej podstawy normatywnej w aspekcie prawnym czy moralnym. Możliwe są jednak pewne wspólne praktyki polityczne, określające warunki prowadzonego sporu. Niemniej na poziomie międzynarodowym porządek ten, jak twierdzi Mouffe, pozostanie wielobiegunowy. Dobrą ilustracją tego przekonania jest jej propozycja, dotycząca wzbogacenia europejskiej wersji praw człowieka o ich rozumienie wywodzące się z innych kultur, np. metyskiej. Jak stwierdza Mouffe:

„Uznanie wielości sformułowań idei praw człowieka jest pokazaniem ich politycznego charakteru. Nie można twierdzić, że dyskusja o prawach człowieka toczy się na neutralnym polu, jeśli imperatywy moralności i racjonalności, definiowane na modłę zachodnią, będą jedynymi prawomocnymi kryteriami. Jest to pole kształtowane przez relacje władzy, gdzie toczą się walki o hegemonię, dlatego też ważne jest stworzenie przestrzeni dla wielości rozumień prawomocnych interpretacji²³⁹.”

²³⁹ Ch. Mouffe, *Polityczność...*, s. 144–145.

Model agoniczny nie daje nadziei ani na powstanie globalnej, pokojowej przestrzeni politycznej, ani na porządek międzynarodowy oparty na względnie ujednoliconych kryteriach prawnych i moralnych. Zgodnie z nim prawa człowieka z ich roszczeniem do powszechnej ważności zostają przesunięte w obszar moralności i ideologii, stąd nie mogą stanowić źródła prawa międzynarodowego. Na plan pierwszy powinny zostać wysunięte prawa obywateli, które są determinowane terytorialnie, a stąd także politycznie i kulturowo.

4. Przestrzeń praw człowieka a idea suwerenności

Rozważane przez nas wcześniej wewnętrzne napięcie, jakie występuje między prawami człowieka i prawami obywatela, któremu staraliśmy się nadać wymiar przestrzenny istotny z punktu widzenia procesu globalizacji, ma jeszcze jeden ważny współcześnie wymiar. Uniwersalny charakter praw człowieka wchodzi w konflikt z tradycyjnie rozumianą ideą suwerenności, pojawiają się również problemy związane z implementacją praw człowieka do porządku konstytucyjnego poszczególnych państw. Z punktu widzenia relacji międzynarodowych głównym problemem, przed jakim wciąż stajemy, jest zatem skonstruowanie uznanej co do zasady przez wszystkie podmioty życia międzynarodowego relacji suwerenności (polityka) do praw człowieka (moralność). Obecne powiązania międzynarodowe między różnymi sferami pokazują zachodzące na siebie zakresy władzy, które wychodzą poza realistyczny i idealistyczny opis. Taki stan rzeczy wpływa oczywiście na potrzebę przededefiniowania pojęcia suwerenności tak, by uwzględniało współczesne warunki współzależności państw oraz reżim praw człowieka, tworząc nowe warunki na arenie międzynarodowej dla współegzystencji państw i innych organizacji.

Warto przy tym pamiętać, iż klasyczne pojęcie suwerenności, którego twórcą był Jean Bodin, odnosiło się przede wszystkim do władzy. Władza suwerenna musiała cechować się niezależnością w następujących obszarach: 1) stanowienia prawa, 2) w podejmowaniu decyzji o wojnie i pokoju, 3) przy powołaniu głównych urzędników, 4) orzekaniu w ostatniej instancji, 5) przy ułaskawieniu skazańców, 6) odbieraniu przysięgi wierności i hołdu lennego, 7) przy biciu monety, 8) nakładaniu danin i podatków. Według Bodina te znamiona suwerenności są nieprzenośne i niezbywalne

oraz nie ulegają zasiedzeniu. One także nadawały władzy szczególnego majestatu, wymagającego od poddanych szacunku i posłuszeństwa. Jak pisał Bodin: „[...] albowiem ten, kto znieważa swego suwerennego księcia, znieważa Boga, którego jest on obrazem na ziemi”²⁴⁰.

Od czasów kolejnych rewolucji suwerenność zaczęto wiązać z władzą ludu oraz instytucją państwa. Przy czym, jak zauważa Bauman, każde z państw dążyło do sprostania definicyjnemu ideałowi, czyli do suwerenności całkowitej i niepodzielnej, przy poparciu wszystkich innych państw broniących tego ideału. Było to jednak bardzo trudne zadanie, w którym trzeba było uwzględnić samodzielną finansową, skuteczną obronę granic i trzymanie w szachu wrogich sąsiadów oraz autonomię kulturową, ponieważ istnieją według Baumana trzy podpory suwerenności: gospodarcza, militarna i kulturowa. Nieliczne tylko państwa mogły zbliżyć się do tego ideału, tym bardziej iż od dawna narastają sprzeczne z nim dwie tendencje: coraz większa koncentracja kapitału i coraz większe rozdrobnienie i osłabienie państw²⁴¹.

Od dawna już zgłaszano zatem potrzebę usunięcia tego pojęcia ze słownika politycznego, wskazując na jego nieadekwatność w stosunku do nowoczesnej formy stanu politycznego, czyli państwa. Już w latach dwudziestych zeszłego wieku Hans Kelsen głosił: „Pojęcie suwerenności musi zostać całkowicie wyrugowane”²⁴². Zabierając głos w tej dyskusji Carl Schmitt uznał je za „pojęcie graniczne”, czyli pojęcie niejasne, z istoty wymykające się zabiegom definicyjnym, co w dzisiejszej nomenklaturze filozofii polityki odpowiadałoby określeniu „pojęcie istotnie sporne”. Poszukując sposobu jego doprecyzowania, Carl Schmitt przeniósł go na inny poziom dyskursu politycznego²⁴³. W przeciwieństwie do przedstawicieli

²⁴⁰ J. Bodin, *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 1958, s. 171.

²⁴¹ Z. Bauman, *O losach przestrzeni...*, s. 59.

²⁴² Cytat ten pochodzi z pracy Franciszka Kasperka *Prawo polityczne ogólne z uwzględnieniem austriackiego razem ze wstępną nauką ogólną o państwie*, która ukazała się w Krakowie: tom I w 1877 r., a tom II w 1881 r. Jej fragmenty zostały przedrukowane w tomie wydanym przez Ośrodek Myśli Politycznej, *Państwo jako wyzwanie*, red. A. Rzegocki, Kraków 2000, s. 244.

²⁴³ Zob. C. Schmitt, *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. St. Batorego, Warszawa–Kraków 2000, s. 33.

ówczesnej szkoły pozytywizmu prawniczego uznał, że może ono zachować swoją treść jedynie wtedy, gdy zrezygnujemy z łączenia go z prawną formą państwa. Suwerenność przysługiwać może według niego tylko czynnikowi osobowemu, podmiotowi sprawującemu władzę i stanowi miarę owej władzy. Dlatego prawdziwym suwerenem jest tylko ktoś, kto posiada najwyższą władzę, która przejawia się jako możliwość decydowania o stanie wyjątkowym. W swej krytyce pojęcia suwerenności, dokonanej pod koniec lat czterdziestych XX wieku, do podobnych argumentów odwołał się Jacques Maritain²⁴⁴.

Według Maritaina musimy się pozbyć zarówno słowa, jak i pojęcia „suwerenność”, ponieważ, jak stwierdził, będzie się ono zawsze kojarzyło ze swoim właściwym pierwotnym znaczeniem. Takie skojarzenie odsyła do obszaru teologii, z którego to pojęcie zostało przeniesione do polityki. Zasadniczy błąd teorii suwerenności polega zdaniem Maritaina na chęci uwolnienia się władzy od wszelkiej kontroli oraz na zablokowaniu możliwości indywidualnego sprzeciwu wobec niej. Suwerenność sytuje bowiem władzę ponad prawem i ponad moralnością, nadając jej cechy boskie. Jak twierdzi Maritain, kiedy sięga się do pojęcia suwerenności, to: „Istnieje niebezpieczeństwo, że się zapomni, iż żadna ludzka instytucja nie ma ze swej natury własnego tytułu do rządzenia ludźmi”²⁴⁵.

Według niego człowiek i instytucje mają prawo do sprawowania władzy, o ile same są częścią danego ciała politycznego. Prawo to wywodzi Maritain z fundamentalnego prawa ludu do „rządzenia sobą”, a przysługuje ono tym, którzy po władzę sięgają tylko o tyle i w takim zakresie, w jakim wykorzystują go w służbie dla dobra wspólnego. Nie oznacza to jednak, że to właśnie lud jest suwerenem. Przysługuje mu bowiem jedynie autonomia, nie zaś najwyższa i transcendentna władza, koniecznie związana z suwerennością. Demaskując prawdziwy polityczny charakter pojęcia suwerenności, Maritain odsyła je z powrotem do obszaru metafizyki. Jego zdaniem tylko tam może ono zachować właściwe znaczenie, tracąc tym samym swoje zatrute ostrze. Jedynie bowiem Bóg jest suwerenem w stosunku do świata. Pozbywając się z dyskursu politycznego pojęcia suwerenności, powinniśmy je zastąpić pojęciem autonomii. Tradycyjnie pojmowane pojęcie suwerenności warunkuje i otwiera jedynie przestrzeń

²⁴⁴ Zob. J. Maritain, *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.

²⁴⁵ *Ibidem*, s. 51.

władzy. W takiej przestrzeni prawa człowieka, pozbawione własnego umiejscowienia, stają się tylko jeszcze jednym wyrazem „łaskawości” władzy.

Model ten próbuje się ostatnio kwestionować, przeciwstawiając mu inną relację między ideą suwerenności i prawami człowieka. W tym drugim modelu przestrzeń suwerenności danego państwa powinna się sytuować w obrębie przestrzeni praw człowieka i obywatela, uzgadniać z nią. Oznacza to zerwanie z ideą suwerenności jako absolutnej autonomii danego państwa i w konsekwencji prowadzi do możliwości zawieszenia przez wspólnotę międzynarodową jego suwerenności w przypadku łamania określonych praw człowieka i obywatela. W takim duchu Edward Keene w swojej pracy *Beyond the Anarchical Society. Grotius, Colonialism and Order in World Politics* zaproponował nową interpretację koncepcji Hugona Grocjusza, która otwiera drogę do heteronomicznego ujęcia problemu suwerenności i prawa międzynarodowego²⁴⁶. Keene zauważa, że w koncepcji Grocjusza pojawiają się dwie kluczowe kwestie, sytuujące się w obrębie prawa międzynarodowego, tj. kwestia uprawnień suwerennej władzy oraz prawa własności jednostek.

„Pierwsza dotyczy suwerennych prerogatyw władz publicznych, które są od siebie oddzielone, tak by było możliwe, aby władzę suwerenną rozdzielić między szereg instytucji w ramach jednej wspólnoty politycznej. [...] Druga propozycja dotyczy tego, że w ramach określonych warunków jednostki posiadają w prawie narodów uprawnienia do przywłaszczania sobie niezamieszkanym terenów; co więcej, jeśli nikt nie ustanowi władzy politycznej, by chronić ich prawa, same jednostki mogą prowadzić «prywatną wojnę» w swojej obronie, a takie działanie będzie uprawnomożnione przez prawo narodów”²⁴⁷.

Teoria ta uznaje, że w przestrzeni międzynarodowej od początku można było wyróżnić co najmniej dwa wzorce i źródła normatywne dla prawa międzynarodowego. Pierwszy, potwierdzony przez system wstefalski, którego podstawę stanowi klasyczny model suwerenności, odwoływał się do równowagi sił i tolerancji, co implikowało uznanie równości pomiędzy państwami oraz zakaz ingerencji w wewnętrzne sprawy danego państwa. Drugi, o którym wspominaliśmy przy rozważaniu kwestii prawa do własności ziemi, odwołuje się do idei cywilizacji i stał się podstawą

²⁴⁶ E. Keene, *Beyond the Anarchical Society. Grotius, Colonialism and Order*, [w:] *World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

²⁴⁷ *Ibidem*, s. 3.

usankcjonowania prawa Europejczyków do kolonizacji reszty świata ze względu na ich wyższość cywilizacyjną.

Na poziomie konceptualnym relacje międzynarodowe zostały jednak uporządkowane zgodnie z modelem suwerennych państw, a więc stosownie do wydzielonych obszarów władzy. Takie spojrzenie na politykę międzynarodową uznaje, że suwerenność jest stałą cechą państw. Uważa się ją także za zasadę absolutną. W takim ujęciu suwerenność wymaga jednej hierarchii politycznej, której szczyt zajmuje właśnie „suweren”. Patrząc z zewnątrz, suwerenność zakłada, że każde państwo jest niepodległe, nie uznaje żadnej władzy na sobą i jest formalnie równe wszystkim innym państwom suwerennym. Z tej perspektywy suwerenność jest czymś absolutnym. Współcześnie coraz wyraźniej rysuje się konflikt między tym modelem a przekraczającym granice państw transnarodowym prawem do własności prywatnej, która jako nośnik suwerenności jednostkowej stanowi podstawę globalnego rynku oraz toczącego się procesu globalizacji. Idea wprowadzenia praw człowieka i obywatela w życie, choć z założenia egalitarna i inkluzywna, wiąże się z tradycją cywilizowania świata, która historycznie rzecz biorąc oznaczała jego eksploatację. Na imperialny, uwarunkowany cywilizacyjnie charakter praw człowieka wskazywano już wielokrotnie – pisała o tym także Mouffe. Ponieważ odwołuje się ona przy tej okazji do argumentacji przedstawionej przez Schmitta, warto ją tutaj przywołać.

W przekonaniu Schmitta porządek suwerennych państw nie pojawił się niezależnie od praktyk kolonialno-imperialnych, ale był z nimi ściśle związany. Wraz z odkryciami geograficznymi i wzrostem potęgi morskiej takich chrześcijańskich krajów jak Hiszpania, Portugalia, a w końcu Anglia, pojawiły się w Europie wielkie imperia, które ukonstytuowały porządek międzynarodowy. Porządek ten opierał się, jak twierdzi Schmitt, na podziale świata zgodnie z kryterium „swój–obcy”, przy czym linię graniczną wyznaczała przynależność do europejskiej cywilizacji. W obrębie tej cywilizacji obowiązywała równość między państwami i przestrzenią panującą w nich władzy (związana z równowagą sił), która w swoim obszarze miała zapewniać wolność jednostkową, zyskując tym samym prawo do samowolnego działania w podporządkowanym sobie świecie, co było równoznaczne z brakiem ograniczeń w zakresie stosowania przemocy.

„Taka wolność znaczy, że linie unieważniają obszar, gdzie siła może być użyta swobodnie i bezwzględnie. Było to rozumiane jednak w ten

sposób, że tylko książęta i ludy chrześcijańskiej Europy mogły dzielić własność ziemi w nowym świecie i być stronami tych traktatów. Jednak wspólność książąt i narodów chrześcijańskich nie zawierała ani wspólnej, konkretnej i polubownie legitymizowanej władzy, ani żadnych zasad dystrybucji innych niż prawo obcej i ostatecznie skutecznej okupacji. Wszystko, co pojawiało się «za tą linią», pozostawało poza prawnymi, moralnymi i politycznymi wartościami uznawanymi po tej stronie linii»²⁴⁸.

Innymi słowy, porządek suwerennych państw, choć miał charakter globalny, to jednak nie oznaczał porządku homogenicznego i egalitarnego. Porządek ten wytwarzał obszar kruchej stabilności i równości pomiędzy państwami kosztem wtrącenia reszty świata w brutalną walkę o zagarnięcie wolnej przestrzeni i powiększenia strefy wpływów²⁴⁹.

Jeżeli te analizy Schmitta trafnie ujmują charakter międzynarodowego porządku opartego na równowadze sił, to nie wydaje się, żeby można było je bez zastrzeżeń odnieść do współczesnej sytuacji międzynarodowej. W miejsce kolonializmu, którego celem głównym było opanowanie terytorium i rozciągnięciem nad nim swojej władzy, pojawiły się nowe sposoby racjonalnego podboju przestrzeni. Według Baumana zasada wolnego obrotu towarów, zniesienie barier celnych i podatków importowych to sposób o wiele bardziej racjonalny i tańszy niż podboje terytorialne. Jego zdaniem dzisiejsze państwa niepodległe: „[...] coraz bardziej przypominają obszerniejsze terytorialnie, nobilitowane i heraldycznie przyozdobione wersje komisariatów policji, zajętych głównie utrzymywaniem ładu, spokoju publicznego i poszanowania przepisów ruchu drogowego na podległych im terenach»²⁵⁰.

W celu zapewnienia możliwie najbardziej realnej równości państw i bezpieczeństwa ich obywatelom została w prawo międzynarodowe wpisana zarówno zasada suwerenności ludu (niepodzielności terytorialnej), jak

²⁴⁸ C. Schmitt, *The Nomos of the Earth*, tłum. G.L. Ulmen, Thelos Press Publishing, New York 2006, s. 94.

²⁴⁹ Zatem z punktu widzenia przywołanych tu analiz kolonializm nie był przygodny w stosunku do modelu suwerennych państw, ale był jego rewersem, w praktyce realizującym zasadę dominacji określonego modelu kulturowego. Ten rodzaj porządku określano także „imperializmem praw człowieka”, czyli uznaniem, iż model kulturowo-prawny, odwołujący się do praw człowieka, jest cywilizacyjnie wyższy i z tego powodu ma prawo swoistej inkulturacji innych obszarów, a więc podporządkowania i panowania nieopartego na żadnych regułach.

²⁵⁰ Z. Bauman, *O losach przestrzeni...*, s. 62.

i prawa człowieka i obywatela. Trudno także zgodzić się na utożsamienie ich uniwersalnego charakteru z cywilizacyjnym imperializmem. Warto zatem przypomnieć, że prawa człowieka i obywatela powstały jako wyraz protestu przeciw władzy absolutnej, suwerennej w klasycznym sensie, czyli przeciwko imperializmowi rozumianemu jako władza niemająca żadnych ograniczeń.

Nie znaczy to, że prawa człowieka i obywatela są uniwersalne. Autorzy, którzy je krytykują, traktując jako imperialny wyraz ideologii dominującej w kulturze zachodniej, na ogół przyjmują pewne ukryte założenia dotyczące wolności. Główną wadą antyimperialistycznych krytyk liberalnego uniwersalizmu jest zatem to, że w niespójny sposób sprzeciwiają się one uniwersalizacji wolności w imię powszechnego prawa do wolności. W rozumowaniu tym ujawnia się zatem następująca sprzeczność: kulturowy relatywizm pozwala na krytykę i odrzucenie uniwersalnego charakteru praw człowieka i obywatela, chociaż ten sam kulturowy relatywizm nie jest w stanie w imię swojej odrębności i lokalności wysunąć argumentów krytycznych wobec lokalnych kultur hegemonicznych i opresyjnych wobec własnych członków²⁵¹.

O zmianie formy prawa międzynarodowego decyduje dzisiaj nie tylko transformacja pojęcia suwerenności w odniesieniu do państwa. W przestrzeni praw człowieka i obywatela to jednostka zyskała suwerenność, a tym samym zyskała również podmiotowość w wymiarze prawa międzynarodowego.

²⁵¹ Dziś bez trudu wyobrazić sobie można pełną instrumentalizację praw człowieka w celu realizacji egoistycznych interesów narodowych. Jednak w sytuacji istnienia mediów światowych i pewnych zrębów światowej opinii publicznej działanie państw w trybie wojennym nie jest już dziś tak jawnie możliwe jak kiedyś. Każdy akt przemocy, jeśli jest odpowiednio nagłośniony, spotka się ze światowym sprzeciwem. Nawet Rosja swoją wojnę z Ukrainą prowadzi w nowy sposób, odwołując się do obrony praw ludzi tam mieszkających. Widać więc, że prawa człowieka stanowią silną pokusę, by się do nich odwoływać w realizacji swoich własnych interesów politycznych. Retoryka praw człowieka, demokracji i prawa do samostanowienia narodów często stanowi przykrywkę realizacji partykularnych interesów poszczególnych państw. Nie ma łatwego rozwiązania tego problemu. Adekwatna obrona praw człowieka nie może polegać bowiem wyłącznie na dialogowaniu i odwoływaniu się do opinii publicznej. W pewnych sytuacjach wymagać będzie realnego użycia siły militarnej, a to zawsze będzie groziło posądzeniem aktorów odwołujących się do praw człowieka o nieczne zamiary, o czym idealiści wydają się zapominać.

W XIX wieku prawo międzynarodowe było postrzegane jako prawo regulujące relacje między państwami. To państwa były podmiotami tego prawa, natomiast jednostki pozostawały jego przedmiotem. W XX wieku dzięki ustanowieniu i działalności Ligi Narodów przed I wojną światową mniejszości narodowe zyskały osobny status i miejsce w prawie międzynarodowym. Następnie, poprzez Powszechną Deklarację Praw Człowieka ustanowioną przez ONZ (1948) oraz Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych (1966)²⁵² przyznano, że to jednostka posiada indywidualne moralne prawa i obowiązki, które mają pierwszeństwo ponad systemem prawnym danego państwa. Wprawdzie sformułowanie to wprowadziło nieusuwalne napięcie między biologicznie pojętą przynależność do gatunku „człowiek” a formalno-polityczną kategorią prawa, to jednak narzuciło wzorzec legitymacji prawa, jakim cechowała się wcześniej zachodnia przestrzeń kulturowa. Jednostka, dyskursywnie, została niejako wyjęta spoza podmiotowych relacji państw i sama uzyskała status podmiotu prawa. Jednocześnie zasada suwerenności absolutnej została zastąpiona pojęciem suwerenności relatywnej, w której wolność każdego państwa jest ograniczona wolnością innych państw, a ich niepodległość jest przedmiotem międzynarodowego prawa stanowionego. Praktycznym efektem takiego obrotu spraw jest to, że jeśli pozbawimy państwa ich statusu podmiotu prawa międzynarodowego, to przestaną być już suwerenne. Kolejne skutki takiego podejścia to fakt, że pojęcie suwerenności nie jest już zgodne w rozwoju pozytywnego prawa międzynarodowego i z tego względu musi być zmienione pod kątem nowych realiów międzynarodowych w procesie dostosowawczym. Wreszcie, teorie kosmopolityczne „*interesu wspólnego* i *dobra wspólnego*” pociągają za sobą to, że państwa muszą poświęcić swoje indywidualne interesy, jak również pewne aspekty suwerenności, na rzecz interesu wspólnego i wspólnego dobra czy to wspólnoty państwa, czy to społeczności wszystkich ludzi”²⁵³. W konsekwencji wytworzyła się luka między prawami i obowiązkami płynącymi z tytułu konkretnej formy obywatelstwa, powiązanej z ustrojem panującym w danym kraju, a normami prawa międzynarodowego traktującego o nowych formach wolności

²⁵² Zob. rozdział I w niniejszej publikacji.

²⁵³ Zob. A. Ferreira-Snyman, *The Evolution of the State Sovereignty. A Historical Overview*, „Fundamina” 2006, vol. 12, no. 2, s. 1–28.

i obowiązków. Zasady prawa międzynarodowego²⁵⁴ mają dzisiaj chronić podstawowe wartości humanitarne, nawet jeśli pozostają one w konflikcie z prawami poszczególnych państw, zwłaszcza zaś z zasadą suwerenności, która przestała być rozumiana absolutystycznie i zaczęła być definiowana poprzez prawo ludu do samostanowienia w granicach praw człowieka.

Współczesne prawo międzynarodowe afirmuje ważność porządków prawnych wyższych niż porządki prawne poszczególnych państw, broni zasady pociągania do odpowiedzialności za zbrodnie przeciwko pokojowi i ludzkości, dopuszczając nawet zbrojną interwencję humanitarną. Względna autonomia jednostkowego podmiotu i rozszerzająca się rangę praw człowieka i obywatela tworzy nowy zbiór reguł w kwestiach praktyk politycznych, które ograniczają zasady państwowej suwerenności ze względu na poszanowanie praw jednostek. Pod różnego rodzaju presją, m.in. sankcji gospodarczych, dąży się do wcielania norm prawa międzynarodowego do państwowych konstytucji, co oznacza także prawną implementację praw człowieka w postaci zapisów chroniących obywateli tych państw. Towarzyszy temu również troska o polityczne prawa obywatelskie, co łączy się z ideą i praktyką demokratyzacji ich ustrojów. W ten sposób prawo międzynarodowe zaczęło regulować nie tylko stosunki między państwami, ale również stosunki między państwami i ich obywatelami.

W literaturze poświęconej tej tematyce zmiany dotyczące formy i znaczenia prawa międzynarodowego określa się jako jego konstytucjonalizację²⁵⁵ bądź jako globalizację praw człowieka i obywatela, dzięki której możliwa staje się wspólna przestrzeń aksjologiczna, kształtująca zbiór wspólnych praktyk na arenie międzynarodowej. Jednak trzeba sobie zdawać sprawę, iż powstanie takiej unifikującej i normotwórczej praktyki wywołuje podwójną reakcję: antydemokratyczną oraz antyzachodnią. Liderzy wielu państw nie chcą bowiem tracić władzy ani nie chcą ingerencji w swoje wewnętrzne sprawy. O ile system westfalski służył więc wyzwolaniu państw spod władzy imperiów, o tyle przesłaniem idei prawa człowieka i obywatela stało się wyzwolenie jednostek spod nieograniczonej władzy państw, do czego przyczyniła się globalizacja, której filozoficznym, w tym głównie aksjologicznym kontekstem stały się podstawowe prawa człowieka

²⁵⁴ Zob. *Right to Protect*, ONZ, <http://www.un.org/en/preventgenocide/adviser/responsibility.shtml>.

²⁵⁵ Zob. J. Habermas, *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp 2011.

i obywatela. Przyczyniła się do tego m.in. Wiedeńska Konwencja o Prawie Traktatów z roku 1969, w której na mocy art. 53 wprowadzono do prawa międzynarodowego konstrukcję norm *ius cogens*, a więc takich, które wiążą wszystkich i zawsze. Są to normy chroniące najbardziej podstawowe prawa i wartości, na których opiera się prawo międzynarodowe, takie jak zakaz ludobójstwa, niewolnictwa albo stosowania tortur.

Można zatem uznać, że konieczność kształtowania przestrzeni suwerenności politycznej, państwowej w obrębie przestrzeni praw człowieka i obywatela, która tym samym stała się obszarem dominującym, oznacza nowy etap rozwoju prawa międzynarodowego, w którym najbardziej podstawowe prawa człowieka zostają poddane już nie traktatowej, ale imperatywnej ochronie²⁵⁶. Nawiązując do naszych wcześniejszych rozważań, trzeba także zauważyć, że idea prawa człowieka i obywatela prowadzi do zakwestionowania podstaw doktryny realizmu politycznego poprzez uznanie, iż stosunki międzynarodowe powinny opierać się na uniwersalnych normach wynikających z praw człowieka i obywatela, a nie na rządach poszczególnych państw. Wyrazem dokonujących się procesów upodmiotowienia w prawie międzynarodowym ludzi jako ludzi może być również fakt, że prawo międzynarodowe w coraz szerszym zakresie pozwala już nie tylko państwom, ale także obywatelom i ich organizacjom dochodzić swoich praw i poszukiwać ich międzynarodowej ochrony. Wyrazem tej tendencji jest choćby umocnienie pozycji jednostki w postępowaniu przed Europejskim Trybunałem Praw Człowieka.

²⁵⁶ Zob. L. Morawski, *Suwerenność i prawo międzynarodowe. Od prawa państw do prawa ludów*, „Forum Prawnicze” 2011, nr 1 (3), s. 13–36.

Zakończenie

Na podstawie przedstawionych przez nas rozważań można by uznać, iż mimo wielu trudności z implementacją praw człowieka i obywatela w praktyczne działania polityczne zachodzi tutaj duży postęp, o czym świadczy także sam proces globalizacji. W dużej mierze zostały osiągnięte, jak się wydaje, główne cele przedstawione w preambule Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka, w której czytamy:

„Zgromadzenie Ogólne ogłasza niniejszą Powszechną Deklarację Praw Człowieka jako wspólny standard (ang. *common standard*; franc. *l'ideal commun*) do osiągnięcia przez wszystkie ludy i wszystkie narody, tak aby każda jednostka i każdy organ społeczny, mając stale na względzie niniejszą Deklarację, dążyły poprzez nauczanie i wychowanie do zapewnienia poszanowania tych praw i wolności, jak również do zabezpieczenia, poprzez rozwój środków o charakterze krajowym i międzynarodowym, ich powszechnego i skutecznego uznania i przestrzegania, tak pośród ludów Państw Członkowskich, jak też pośród ludów terytoriów znajdujących się pod ich jurysdykcją”²⁵⁷.

Jednak nie powstał do dzisiaj jeden wspólny standard praw krajowych, które pozwoliłyby przestrzegać i egzekwować zawarte w Powszechnej Deklaracji Praw Człowieka postulaty. Brakuje również, stanowiącej konieczny warunek takich praw, jednej koncepcji sprawiedliwości, na którą wszyscy się zgadzają. Ponieważ istnieją raczej różne normy sprawiedliwości, stąd też prawa człowieka nie obowiązują wszędzie z tą samą siłą.

Spór o rolę wartości w stosunkach międzynarodowych oraz relacje między prawami człowieka i obywatela przekłada się zatem bezpośrednio na rozstrzygnięcia dotyczące norm sprawiedliwości międzynarodowej. Podstawowym celem przyswiecającym tworzeniu tego typu teorii jest

²⁵⁷ *Powszechna Deklaracja Praw Człowieka*, http://www.unesco.pl/fileadmin/user_upload/pdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.

chęć zaproponowania takiej struktury na poziomie globalnym, która, biorąc pod uwagę rzeczywiste procesy, stanowiłaby podstawę do budowy instytucji, dzięki którym można by tak kształtować relacje ponadnarodowe, aby stały się one sprawiedliwe. Potrzeba stworzenia tego typu teorii wynika przede wszystkim z dwóch podstawowych czynników. Po pierwsze, ze związanej z globalizacją nasilającej się współzależności. Po wtóre, z przekonania, że przestrzeń globalną, która tworzy się w wyniku procesów globalizacyjnych w związku z problemami generowanymi przez ten proces, należy uporządkować zgodnie z ideą sprawiedliwości.

Zarazem realizacja i ochrona praw człowieka i obywatela zależna jest od władzy politycznej na określonym terytorium, które uznawane jest do dzisiaj za konieczny warunek istnienia państwowości. Państwo wykonuje na określonym terytorium zwierzchnictwo terytorialne, które obejmuje władzę, polegającą z jednej strony na sprawowaniu w obrębie terytorium wszystkich działań i funkcji właściwych państwu, a z drugiej strony na zapobieganiu wykonywaniu analogicznych działań ze strony innych podmiotów. Konsekwencją zwierzchnictwa jest podporządkowanie władzy państwowej wszystkiego, co się na terytorium danego państwa znajduje. Jednak globalizacja praw człowieka w istotnym stopniu przyczyniła się do modyfikacji relacji pomiędzy trzema podstawowymi elementami składowymi państwa: granicami wyznaczającymi obszar terytorium, ludnością i suwerenną władzą. Mimo tego państwa są wciąż najskuteczniejszą siłą, mogącą zabezpieczyć prawa ludzi, a wspólnota międzynarodowa (bez ustanowienia światowego państwa) ma prawo interweniować jedynie w niektórych przypadkach (np. ludobójstwa).

Interwencje takie, mimo że są już akceptowane *de lege artis*, to w praktyce wciąż często są niemożliwe do przeprowadzenia z powodów politycznych (prawo weta stałych członków Rady Bezpieczeństwa ONZ) albo z powodów różnic ideologicznych lub postrzeganiu danej sytuacji z perspektywy aksjologicznej. Również ograniczenia kulturowe stanowią przeszkodę na drodze całkowitego upowszechnienia się paradygmatu praw człowieka. Demokracja liberalna nie jest uniwersalnym ideałem i jest uwarunkowana kulturowo²⁵⁸. Proces ujednolicenia systemów politycznych i przyjęcia tej samej podstawy aksjologicznej, choćby w postaci praw czło-

²⁵⁸ B. Parekh, *The Cultural Particularity of Liberal Democracy*, „Political Studies” 1992, vol. 40, s. 160–175.

wieka, jest możliwy zatem jedynie w pewnym zakresie, zwłaszcza jeśli chodzi o elementy polityczne i ekonomiczne praw człowieka²⁵⁹.

Zawierane obecnie polityczne porozumienia co do norm i wartości w polityce międzynarodowej zasadzają się raczej na szukaniu najmniejszego mianownika ze względu na różnice kulturowe, religijne czy polityczne. Po części wynika to z różnic kulturowych i ideowych, a po części z zaszłości historycznych, co sprawia, że interakcje między państwami są skomplikowane i trudno jest przewidzieć ich konsekwencje. Realisci, będąc sceptykami, w stosunkach międzynarodowych mają więc rację, gdy wątpią w to, że polityka jest tożsama z moralnością. Moralność nie może być według nich skutecznie zabezpieczona w relacjach między państwami, ponieważ sfera międzynarodowa nie ma instytucji gwarantujących tego rodzaju porządek i wprowadzających skuteczne sankcje za ich ewentualne naruszanie. Ich zdaniem wspólnota międzynarodowa nie może uzyskać statusu wspólnoty państwowej. Stąd też pojawił się problem zabezpieczenia praw człowieka na poziomie międzynarodowym, by nie były one jedynie listkiem figowym, usprawiedliwiającym hegemoniczne użycie siły przez największych graczy na scenie międzynarodowej. Z tej perspektywy widać, że partykularyzm polityczny w postaci zróżnicowanych praw człowieka jest meliorowany przyjętymi za uniwersalne, ale opartymi na biologii, prawami człowieka. Ta biologiczna perspektywa po jej ujawnieniu odsłania jednak znów nierówności wynikające z samej natury biologicznej egzystencji ludzi. Co istotne, egzystencja człowieka, sprowadzająca się jedynie

²⁵⁹ Szansa, jaką daje globalizacja praw człowieka, wiąże się więc równocześnie z szeregiem zagrożeń. Globalizacja sama w sobie bowiem przynajmniej częściowo ujednolica i uzależnia poszczególne państwa i regiony wzajemnie od siebie. Proces ten nie jest jednak jednolity i symetryczny. Możliwości, które pojawiły się dzięki procesowi globalizacji, zostają przyswojone i wykorzystane w sposób nierówny w różnych regionach świata. To samo dotyczy praw człowieka. Zbiór politycznych, kulturowych, społecznych i ekonomicznych praw człowieka jest w różnym stopniu przyswajany przez odmienne kulturowo, historycznie i aksjologicznie społeczeństwa, a czasami nawet całkowicie odrzucany (tak jak to ma miejsce w przypadku Państwa Islamskiego [ang. ISIS – Islamic State of Iraq and Syria]). Globalizacja doprowadziła także do pojawienia się w przestrzeni ponadnarodowej nowych podmiotów, takich jak chociażby międzynarodowe organizacje pozarządowe (ING's) czy międzynarodowe korporacje. Zarazem powstająca w jej ramach nierówna mobilność ludzi oraz duża mobilność kapitału powoduje, że obecnie możemy obserwować wiele napięć związanych z ich niewspółmiernością.

do faktu życia biologicznego, jest naturalna dla wszystkich ludzi w swojej nierówności, a więc nie można, opierając się na niej, twierdzić, że „wszyscy ludzie są z natury równi”. Co najwyżej można próbować, odnosząc się do początkowej nierówności, bronić powszechnej równości „skonstruowanych” podmiotów praw człowieka, gdzie ludzie rozumiani są nie tylko jako istoty biologiczne, ale również metafizycznie (mocno) bądź prawnie (słabiej) jako równe istoty posiadające równy status.

W ten właśnie sposób idealiści chcą pokazać, że nie wszystko daje się opisać za pomocą gry sił, tak jakby chcieli realiści, którzy muszą uwzględnić oddziaływanie polityczne praw człowieka i obywatela. W końcu doktryna praw człowieka w prawie międzynarodowym jest dziś dość powszechnie uznana. Funkcję uzupełnienia realistycznego podejścia do polityki międzynarodowej pełnić mogą koncepcje wywodzące się z tradycji liberalnej. Według liberałów istnienie społeczności międzynarodowej, która podlega określonym zasadom, oraz instytucji międzynarodowych, które służą pomocą przy zachowaniu suwerenności państwowej, łagodząc stan anarchii między państwami i prowadząc do uznania określonych wartości, jest w stanie wytłumaczyć fenomeny, które z punktu widzenia mechanizmu władza–podporządkowanie nie są wytłumaczalne. Dlaczego państwa udzielają pomocy humanitarnej (inna kwestia czy skutecznie), by pomagać w mało znaczących z punktu widzenia ich interesów geopolitycznych rejonach świata? Wiara w wartości i przyjmowanie wzajemnych zobowiązań potrafi tę zagadkę wyjaśnić.

Z drugiej strony najbardziej skrajne wersje idealistyczne, takie jak kosmopolityzm, są kontrowersyjne z punktu widzenia pytania o uniwersalny status wartości praw człowieka w wielobiegunowym świecie różnych kultur i wartości. Kosmopolici liberalni, tacy jak Held, postrzegają stosunki międzynarodowe, o czym pisaliśmy już wcześniej, jako relacje między jednostkami, a granice państwowe nie mają dla nich moralnego usprawiedliwienia – jedynie umacniają głównie ekonomiczne nierówności. Kosmopolici odwołują się do istnienia ogólnoludzkiej wspólnoty i przypominają zwłaszcza realistom o dystrybutywnym i gospodarczym aspekcie stosunków międzynarodowych (czasy kolonialne, globalizacja potęgująca współzależność i dominację Północy nad Południem). Twierdzą, że pod względem moralnym każdy człowiek jest zobowiązany wobec każdego tak samo bez względu na łączące ich więzi i relacje. Stawiają oni więc pytanie, dotyczące skuteczności eksplanacyjnej paradygmatu realistycznego,

i postulują zarazem nową teorię sprawiedliwości, która ma starą, opartą na paradygmacie nacjonalistycznym, zastąpić.

Teoria globalnej sprawiedliwości miałaby więc objąć swym zasięgiem cały ludzki świat. Jednak cały problem polega na tym, jakie znaczenie przypiszemy temu wyrażeniu. Czy uznamy, że właściwym podmiotem naszej teorii sprawiedliwości będą państwa (realizm) czy jednostki (idealizm)? Każda z możliwości niesie ze sobą istotne konsekwencje i kontrowersje opisywane wcześniej. Zresztą samo pojęcie sprawiedliwości jest wieloznaczne. W odniesieniu do prób stworzenia teorii globalnej sprawiedliwości podstawową kwestią jest także sposób interpretacji przestrzeni globalnej. Jeżeli uznamy, że mamy do czynienia z globalną wspólnotą ludzi, wówczas powinniśmy poszukiwać formy sprawiedliwości w wymiarze globalnym. Jeżeli jednak uznamy, że przestrzeń światowa złożona jest z państw, należałoby sformułować teorię sprawiedliwości, którego podstawą jest prawo międzynarodowe oparte na umowach między państwami. Ponieważ w zglobalizowanym świecie mamy do czynienia z wielością podmiotów, których wzajemne relacje są trudne do zanalizowania, określenie podmiotu teorii sprawiedliwości w istocie stanowi raczej subiektywną decyzję badacza. Oczywiście istnieją też inne ontologie, niepaństwowa i jednostkowa. Mogą być one złożone z kilku jakościowych elementów: państw, jednostek, instytucji ponadnarodowych, korporacji transnarodowych i międzynarodowych organizacji pozarządowych. To wszystko dodatkowo komplikuje sprawę stworzenia jednej spójnej aksjologicznie teorii sprawiedliwości w wymiarze międzynarodowym.

Biorąc zatem pod uwagę wszystkie nasze wcześniejsze rozważania i analizy, możemy przedstawić kilka ogólnych wniosków, które wyłaniają się z naszej pracy. Po pierwsze, globalizacja postawiła przed nami problem stworzenia teorii sprawiedliwości „globalnej”, a więc ustalenia, jakie normy prawne powinny obowiązywać wszystkie podmioty gry międzynarodowej. Jednym z naturalnych punktów odniesienia po II wojnie światowej stały się prawa człowieka jako właśnie taka aksjologiczna podstawa, na której można zbudować akceptowane przez wszystkich zasady współdziałania. Niestety tak się nie stało, ponieważ po drugie, realiści i idealisci, wychodząc z odmiennych ontologicznych aksjomatów, nie mogą znaleźć teoretycznej płaszczyzny zgody co do zakresu i roli praw człowieka w sferze międzynarodowej. Przyjęcie indywidualistycznej perspektywy praw człowieka automatycznie osłabia państwowocentryczną perspektywę i *vice*

versa przyjęcie perspektywy grupowej osłabia implementację indywidualnych praw człowieka. Założenie o prymacie państw powoduje więc, że nie daje się tak samo bronić praw człowieka w przestrzeni ponadnarodowej, jak w przestrzeni państwowej.

Po trzecie, wydaje się, że obie perspektywy w budowaniu swoich teorii sprawiedliwości powinny uwzględniać inne podmioty niż tylko państwa albo jednostki, które odgrywają dziś znaczącą rolę w relacjach ponadnarodowych, takie jak polityczne, biznesowe i społeczne organizacje ponadnarodowe.

Po czwarte, należy przemyśleć na nowo, czy fundamentem teorii sprawiedliwości mogą stać się, a jeśli tak, to w jakim zakresie, prawa człowieka. Choć stanowią one bowiem obecnie podstawę aksjologiczną prawa międzynarodowego, to trudności związane z ich uniwersalizacją i przełożeniem na wiele odmiennych kulturowo języków i wartości powodują, że są one jednocześnie najbardziej narażone na ataki o stronniczość i hegemoniczność. Z kolei uznane przez wiele krajów reguły aksjologiczne, które melioryzują i konstytucjonalizują prawo międzynarodowe, są często spoza doktryny praw człowieka – zakaz ludobójstwa, czystek etnicznych czy wszczynania wojen to prawa z zakresu ontologii grupowej, naruszające egzystencję całych grup i są inaczej klasyfikowane niż indywidualne prawa do życia, choć oczywiście te grupowe prawa w większości łatwo zamienić na prawa indywidualne.

Po piąte, prawa człowieka działają także jako argumenty wzmacniające lub osłabiające określone powody do działań. Oznacza to, że prawa człowieka nie są ani naturalnymi lub fundamentalnymi prawami, ani konkretnymi wskazówkami do działania – są raczej czymś pośrodku między tymi dwoma możliwościami. Te obserwacje tłumaczą, dlaczego teoria praw człowieka powinna być minimalna i nie mogąc być jednocześnie tożsama z prawami obywatelskimi, wymaga przy tym instytucjonalizacji koniecznej do konstrukcji podmiotu praw człowieka. Wyzwania, przed którymi stoją teorie globalnej sprawiedliwości, są więc związane również ze stworzeniem takiego mechanizmu, który zmniejszałby napięcie między prawami człowieka i prawami obywatela. Prawa człowieka wynikają bowiem z pewnych warunków historycznych, a nie z uniwersalnych i sztywno określonych ideałów moralnych. To, co teoria praw człowieka może osiągnąć, by zmniejszyć napięcie między ideałami moralnymi a praktyką polityczną, to rozjaśnić rolę praw człowieka w globalnej polityce, rozpoznać i nadać

strukturę namysłowi nad nimi oraz podjąć refleksję nad ich treścią i zastosowaniem. Teoria praw człowieka powinna być jednocześnie kontynuacją praktyki, a nie czymś tworzonym niezależnie od niej. Przedstawiona w pracy krytyka praw człowieka służyła zarazem ukazaniu potrzeby i wagi utrzymywania systemu praw człowieka w globalnym ładzie współczesnego świata nie tylko poprzez wpływ na kształt instytucji, ale także poprzez dyskusję społeczną. Nasza analiza pokazała również, że legitymizacja praw człowieka nie może obejść się bez filozoficznej analizy tych praw oraz ich relacji do praw obywatelskich i relacji międzynarodowych. Dopiero taka perspektywa pozwala dostrzec, że aby prawa człowieka spełniały swoją rolę, potrzeba rozwiązania przynajmniej dwóch dyskutowanych wcześniej problemów. Pierwszy dotyczy braku klarownego i zadowalającego rozwiązania problemu relacji łączącej porządek dwóch partykularyzmów: przedpolitycznego (biologicznego i ekonomicznego) z politycznym. Drugi wiąże się z rozejściem się praw człowieka i praw obywatela, jakie następuje wraz z globalizacyjnym rozmywaniem się granic i napięciami, jakie to wywołuje. Te dwa zagadnienia uwidoczniają się zwłaszcza w stosunkach międzynarodowych, gdy pojawiają się uchodźcy, dochodzi do czystek etnicznych czy innych działań zagrażających egzystencji ludzi.

W przytoczonych powyżej przypadkach prawa człowieka nie zabezpieczają dostatecznie życia ludzkiego mimo funkcji ochronnej, jaką mają pełnić. Aby ewentualnie wzmocnić taką ochronę, potrzebujemy nowego sposobu ujęcia międzynarodowej teorii sprawiedliwości, która nie byłaby związana jedynie ze świadomością przestrzeni światowej, ale także takiej, z której wynikałyby konkretne zobowiązania. Z kolei tego rodzaju zobowiązania, aby przełożyły się na działania, muszą podnieść kwestię legitymizacji samych tych działań. Z filozoficznego punktu widzenia to właśnie kwestia legitymizacji tego, wyłaniającego się na naszych oczach, nowego porządku, który byłby zgodny z pewnymi podstawowymi wartościami, staje się kwestią kluczową. Z tej perspektywy poszukiwanie możliwości harmonizacji wewnętrznej struktury praw człowieka i praw obywatela jest pierwszym krokiem w szukaniu rozwiązań, które mogłyby prowadzić w kierunku nowego, bardziej bezpiecznego porządku światowego. Choć trzeba mieć świadomość, że w coraz większym stopniu opierać się on będzie na refleksyjnym ucieraniu się sprzecznych systemów wartości, dążeń i oczekiwań, dlatego nie może być określonym stanem, ale ciągle tylko procesem, niedokończonym projektem.

Bibliografia

- Agamben G., *Homo sacer*, tłum. M. Salwa, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Anderson B., *Wspólnoty wyobrażone. Rozważania o źródłach i rozprzestrzenianiu się nacjonalizmu*, tłum. S. Amsterdamski, Wydawnictwo Znak, Kraków 1997.
- Angle S.C., *Human Rights and Chinese Thought. A Cross-Cultural Inquiry*, Cambridge University Press, Cambridge 2003.
- Appiah K.A., *Kosmopolityzm. Etyka w świecie obcych*, tłum. J. Klimczyk, Prószyński i S-ka, Warszawa 2008.
- Arendt A., *Kondycja ludzka*, tłum. A. Łagodzka, Fundacja Aletheia, Warszawa 2000.
- Arendt H., *Korzenie totalitaryzmu*, tłum. M. Szawiel, D. Grinberg, Niezależna Oficyna Wydawnicza, Warszawa 1993.
- Arendt H., *Prawda a polityka*, tłum. J. Sieradzki, „Literatura na Świecie” 1985, nr 6 (167).
- Arystoteles, *Polityka*, [w:] *Dzieła wszystkie*, red. L. Piotrowicz, M. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2001.
- Augustyn Św., *O państwie Bożym. Przeciw poganom ksiąg XXII*, tłum. W. Kornatowski, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 1977.
- Aureliusz M., *Rozmyślenia*, tłum. M. Reiter, Wydawnictwo ANTYK, Kęty 2003.
- Austin J., *The Province of Jurisprudence Determined*, London 1977.
- Balibar É., *At the Borders of Europe*, [w:] *We, the People of Europe?*, tłum. J. Swenson, Princeton University Press, Princeton 2004.
- Balibar É., *Citizenship Without Community?*, [w:] *We, the People of Europe?*, tłum. J. Swenson, Princeton University Press, Princeton 2004.
- Balibar É., *The Officialization of „National Republicanism”*, [w:] *We, the People of Europe?*, tłum. J. Swenson, Princeton University Press, Princeton 2004.

- Bauman Z., *O losach przestrzeni w zglobalizowanym świecie*, [w:] *Globalizacja i co dalej?*, red. S. Amsterdamski, Instytut Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 2004.
- Beck U., *Cosmopolitan Vision*, Polity Press, Cambridge MA 2006.
- Beck U., *Toward a New Critical Theory with a Cosmopolitan Intent*, „Constellations” 2003, no. 10 (4).
- Beitz Ch., *The Idea of Human Rights*, Oxford University Press, New York 2009.
- Beynes K., *Deliberative Democracy and the Limits of Liberalism*, [w:] *Discourse and Democracy, Essays on Habermas's Between Facts and Norms*, eds. K. Beynes, R. von Schomberg, Suny Press, Albany NY 2002.
- Bodin J., *Sześć ksiąg o Rzeczypospolitej*, tłum. zbiorowe, PWN, Warszawa 1958.
- Brown E., Kleingeld P., *Cosmopolitanism*, [w:] *The Stanford Encyclopedia of Philosophy*, <http://plato.stanford.edu/entries/cosmopolitanism>.
- Burgers J.H., *The Road to San Francisco. The Revival of the Human Rights Idea in the Twentieth Century*, „Human Rights Quarterly” 1992, vol. 14, no. 4.
- Castells M., *Spółeczeństwo sieci*, tłum. K. Pawluś, M. Marody, J. Stawiński, S. Szymański, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Chartier G., *Peoples or Persons? Revising Rawls on Global Justice*, „Boston College International & Comparative Law Review” 2004, no. 1, <http://lawdigitalcommons.bc.edu/iclr/vol27/iss1/2>.
- Chartier G., *Radicalizing Rawls: Global Justice and the Foundation of International Law*, Palgrave Macmillan, New York 2014.
- Copleston F., *Historia filozofii*, tłum. H. Bednarek, Instytut Wydawniczy PAX, Warszawa 2004.
- Deutsch K., *Nationalism and Social Communication*, The MIT Press, Cambridge MA 1966.
- Diogenes Laertios, *Żywoty i poglądy słynnych filozofów*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2004.
- Donnelly J., *Universal Human Rights in Theory and Practice*, Cornell University Press, Ithaca NY 2003.
- Douzinas C., *Human Rights and the Empire. The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, Routledge, London 2007.
- Dower N., *Global Ethics and Global Citizenship*, [w:] *Global Citizenship. A Critical Reader*, eds. N. Dower, J. Williams, Edinburgh University Press, Edinburgh 2002.

Eckert A., *A More Original Position. Toleration in John Rawls' Law of Peoples* (working paper no. 18), 2004, <http://www.du.edu/korbel/hrhw/workingpapers/2004/18-eckert-2004.pdf>.

Eco U., *Jak pisać wstępy*, [w:] *Zapiski na pudełku od zapalek*, tłum. A. Szymanowski, Wydawnictwo Historia i Sztuka, Poznań 1993.

Ferreira-Snyman A., *The Evolution of the State Sovereignty. A Historical Overview*, „Fundamina” 2006, vol. 12, no. 2.

Fine R., Smith W., *Jürgen Habermas's Theory of Cosmopolitanism*, „Constellations” 2003, no. 10 (4).

Finnis J., *Prawo naturalne i uprawnienia naturalne*, tłum. K. Lossman, Dom Wydawniczy ABC, Warszawa 2001.

Follesdal A., *Citizenship. European and Global*, [w:] *Global Citizenship. A Critical Reader*, eds. N. Dower, J. Williams, Edinburgh University Press, Edinburgh 2002.

Foucault M., *Trzeba bronić społeczeństwa. Wykłady w Collège de France, 1976*, tłum. M. Kowalska, Wydawnictwo KR, Warszawa 1998.

Freeman M., *Human Rights. An Interdisciplinary Approach*, Polity Press, Blackwell, Cambridge 2004.

Freeman M., *Prawa człowieka*, tłum. M. Fronia, Wydawnictwo Sic!, Warszawa 2007.

Friedman M., *Economic Freedom, Human Freedom, Political Freedom*, „Delivered November” 1991, no. 1, <http://www.cbe.csueastbay.edu/~sbesc/frlect.html>.

Fukuyama F., *Koniec historii*, tłum. T. Bieroń, M. Wichrowski, Wydawnictwo Zysk i S-ka, Poznań 1996.

Gawin M., *Nowoczesny paradygmat filozofii polityki a prawa człowieka*, doktorat, Repozytorium Uniwersytetu Warszawskiego (<https://depotuw.ceon.pl/bitstream/handle/item/144/DOKTORAT.pdf?sequence=1>).

Gellner E., *Narody i nacjonalizm*, tłum. T. Hołówka, PIW, Warszawa 1991.

Gilbert P., *The Substantive Dimension of Deliberative Practical Rationality*, „Philosophy & Social Criticism” 2005, no. 31 (2).

Goldman J.S., *The Concept of „System”*, „International Relations Theory, Background” 1965, vol. 8, no. 4.

Goodin R.E., *The Oxford Handbook of International Relations*, Oxford University Press, Oxford 2010.

Goodin R.E., *What is so Special about Our Fellow Countrymen?*, „Ethics” 1988, no. 98 (4).

- Griffin J., *On Human Rights*, Oxford University Press, Oxford 2008.
- Gruzinski S., *L'Aigle et le Dragon. Demesure europeene et mondialisation au XVI siècle*, Paris 2012.
- Habermas J., *The Constitutionalization of International Law and the Legitimation Problems of a Constitution for World Society*, „Constellations” 2008, no. 15 (4).
- Habermas J., *Faktyczność i obowiązywanie*, tłum. A. Romaniuk, R. Marszałek, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2005.
- Habermas J., *Kantowska idea wiecznego pokoju – z historycznego dystansu 200 lat*, [w:] *Uwzględniając innego*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Habermas J., *Moral Consciousness and Communicative Actions*, tłum. Ch. Lenhardt, S.W. Nicholsen, MIT Press, Cambridge MA 1990.
- Habermas J., *O wewnętrznym związku państwa praworządnego i demokracji*, [w:] *Uwzględniając innego*, tłum. A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Habermas J., *The Postnational Constellations*, tłum. M. Pensky, Polity Press, Cambridge MA 2001.
- Habermas J., *Prawo międzynarodowe – jego przeszłość i przyszłość*, „Przegląd Polityczny” 2003, nr 62–63.
- Habermas J., *Rzecz o kondycji i ustroju Europy*, tłum. A.M. Kaniowski, Wydawnictwo Uniwersytetu Łódzkiego, Łódź 2011.
- Habermas J., *Zur Verfassung Europas. Ein Essay*, Suhrkamp 2011.
- Hazard P., *Kryzys świadomości europejskiej (1680–1715)*, tłum. J. Lalewicz, A. Siemek, PIW, Warszawa 1974.
- Hegel G.F.W., *Wykłady z filozofii dziejów*, tłum. J. Grabowski, A. Landman, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1958.
- Hegel G.F.W., *Wykłady z historii filozofii*, tłum. Ś.F. Nowicki, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 1999, t. 2.
- Heidegger M., *Budować, mieszkać, myśleć. Eseje wybrane*, tłum. K. Michalski i in., Spółdzielnia Wydawnicza „Czytelnik”, Warszawa 1977.
- Held D., *Democracy and the Global Order*, Stanford University Press, California 1995.
- Held D., *Democratic Accountability and Political Effectiveness From a Cosmopolitan Perspective*, [w:] *Global Governance and Public Accountability*, eds. D. Held, M.K. Archibugi, Blackwell, Oxford 2005.

Held D., *Law of States, law of Peoples*, „Legal Theory” 2002, vol. 8 (1).

Held D., *Principles of Cosmopolitan Order*, [w:] *The Political Philosophy of Cosmopolitanism*, eds. G. Brock, H. Brighouse, Cambridge University Press, Cambridge 2005.

Held D., *Regulating Globalisation? Reinvention of Politics*, „International Sociology” 2000, vol. 15 (2).

Hohfeld W., *Fundamental Legal Conceptions*, ed. W. Cook, Yale University Press, New Haven 1919.

Hołda J., Hołda Z., Ostrowska D., Rybczyńska J.A., *Prawa człowieka. Zarys wykładu*, Wydawnictwo Oficyna, Warszawa 2008.

Huntington S., *Zderzenie cywilizacji i nowy kształt ładu światowego*, tłum. H. Janowska, Wydawnictwo Literackie MUZA SA, Warszawa 1997.

Husserl E., *Kryzys europejskiego człowieczeństwa a filozofia*, tłum. J. Sidorek, Fundacja Aletheia, Warszawa 1993.

Jankowicz G., Mościcki P., *Projekt homo sacer*, [w:] G. Agamben, *Stan wyjątkowy*, tłum. M. Surma-Gawłowska, Korporacja ha!art, Kraków 2008.

Kant I., *Do wiecznego pokoju*, [w:] *O porządku*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.

Kant I., *O naczelnym podstawie różnicy kierunków w przestrzeni*, [w:] *Pisma przedkrytyczne*, tłum. A. Banaszkiewicz, Wydawnictwo Rolewski, Toruń 1996.

Kant I., *O porządku*, tłum. M. Żelazny, Wydawnictwo Comer, Toruń 1995.

Kant I., *Uzasadnienie metafizyki moralności*, tłum. M. Wartenberg, Wydawnictwo Antyk, Kęty 2001.

Karlsson Schaffer J., *The Co-originality of Human Rights and Democracy in an International Order*, „International Theory” 2015, vol. 7 (1).

Kasperek F., *Prawo polityczne ogólne z uwzględnieniem austriackiego razem ze wstępną nauką ogólną o państwie*, Kraków, tom I 1877, tom II 1881.

Keene E., *Beyond the Anarchical Society. Grotius, Colonialism and Order*, [w:] *World Politics*, Cambridge University Press, Cambridge 2004.

Kelly J.M., *Historia zachodniej teorii prawa*, tłum. Ł. Słoniowski i in., Wydawnictwo WAM, Kraków 2006.

Kelsen H., *Allgemeine Theorie der Normen*, Manz Verlag, Wien 1979.

Kubok D., *Problem apeiron i peras w filozofii przedsokratejskiej*, Wydawnictwo Uniwersytetu Śląskiego, Katowice 1998.

- Kulesza R., *Ateny Peryklesa*, Wydawnictwa Szkolne i Pedagogiczne, Warszawa 1991.
- Lauren P.G., *The Evolution of International Human Rights. Visions Seen*, The University Pennsylvania Press, Philadelphia 1998.
- Lupel A., *Tasks of a Global Civil Society: Held, Habermas and Democratic Legitimacy Beyond the Nation-State*, „Globalisation” 2005, vol. 2.
- Maritain J., *Człowiek i państwo*, tłum. A. Grobler, Wydawnictwo Znak, Kraków 1993.
- Markiewicz B., *Civil Societies or Civil Nations*, [w:] *Democracy in Central Europe 1989–1999. Comparative and Historical Perspectives*, ed. J. Miklaszewska, Wydawnictwo „Meritum”, Kraków 1999.
- Markiewicz B., *Nowożytnie prawa obywatela*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2002, nr 8.
- Markiewicz B., *O europejskiej tożsamości rozważania w nastroju melancholijnym*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2006, nr 9.
- Markiewicz B., *Obywatel a globalizacja*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2007, nr 10.
- Markiewicz B., *Politics as a System of Education*, [w:] *Values and Norms in the Age of Globalization*, ed. E. Czerwińska-Schupp, Peter Lang Europeischer Verlag der Wissenschaften, Frankfurt/M 2007.
- Markiewicz B., *Żywe obrazy. O kształtowaniu się pojęć poprzez ich przedstawienie*, Wydawnictwo Instytutu Filozofii i Socjologii PAN, Warszawa 1994.
- Markiewicz B., Wonicki R. (red.), *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej*, Wydawnictwo Scholar, Warszawa 2006.
- Marshall T.H., *Citizenship and Social Class and Other Essays*, Cambridge University Press, Cambridge 1950.
- Marshall T.H., *Obywatelstwo i klasa społeczna*, tłum. A. Manterys, „Zoon Politikon” 2010, nr 1.
- McCarthy Th., *On Reconciling Cosmopolitan Unity and National Diversity*, „Public Culture” 1999, vol. 11, no. 1.
- Merleau-Ponty M., *Fenomenologia percepcji*, tłum. J. Migasiński, M. Kowalska, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Miklaszewska J., *Sprawiedliwość liberalna*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2015.
- Miller D., *On Nationality*, Clarendon Press, Oxford 1995.

Milward A.S., *The Frontiers of National Sovereignty*, [w:] *The Future of the Nation State. Essays on Cultural Pluralism and Political Integration*, eds. S. Gustavsson, L. Lewin, Routledge Nerenius and Santérus Publishers, Stockholm 1999.

Moore G.E., *O metodzie filozoficznej*, tłum. W. Sady, Klub Otrycki, Warszawa 1990.

Morawski L., *Suwerenność i prawo międzynarodowe. Od prawa państw do prawa ludów*, „Forum Prawnicze” 2011, nr 1 (3).

Morgenthau H.J., *Polityka między narodami. Walka o potęgę i o pokój*, tłum. R. Włoch, Wydawnictwo Difin, Warszawa 2010.

Mouffe Ch., *Polityczność*, tłum. J. Erbel, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2008.

Neumayer E., *Do International Human Right Treaties Improve Respect for Human Rights?*, „The Journal of Conflict Resolution” 2005, vol. 49, no. 6.

Nogal A., *Ponad prawem narodowym. Konstytucyjne idee Europy*, Instytut Studiów Politycznych PAN, Warszawa 2009.

Nussbaum M., *Beyond the Social Contract. Toward Global Justice, The Tanner Lectures on Human Values*, Australian National University, Canberra 2002.

Nussbaum M., *Human Functioning and Social Justice. In Defense of Aristotelian Essentialism*, „Political Theory” 1992, vol. 20, no. 2.

Osiatyński W., *Human Rights and Their Limits*, Cambridge University Press, Cambridge 2009.

Osiatyński W., *Prawa człowieka i ich granice*, tłum. S. Kowalski, Wydawnictwo Znak, Kraków 2011.

Paine Th., *The Rights of Man*, Penguin Books, Harmondsworth–London 1988.

Parekh B., *The Cultural Particularity of Liberal Democracy*, „Political Studies” 1992, vol. 40.

Piechowiak M., *Filozofia praw człowieka. Prawa człowieka w świetle ich międzynarodowej ochrony*, Towarzystwo Naukowe KUL, Lublin 1999.

Piketty Th., *Kapitalizm w XXI wieku*, tłum. A. Bilik, Wydawnictwo Krytyki Politycznej, Warszawa 2015.

Platon, *Fedon*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.

Platon, *Państwo z dodaniem siedmiu ksiąg „Praw”*, tłum. W. Witwicki, PWN, Warszawa 1958.

Pogge Th., *Cosmopolitanism and Sovereignty*, „Ethics” 1992, vol. 103, no. 1.

- Pogge Th., *World Poverty and Human Rights*, Polity Press, Cambridge 2008.
- Putnam R., *Demokracja w działaniu. Tradycje obywatelskie we współczesnych Włoszech*, tłum. J. Szacki, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. St. Batorego, Kraków–Warszawa 1995.
- Raciborski J., *Obywatelstwo w perspektywie socjologicznej*, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2011.
- Radwański Z., *Prawo cywilne – część ogólna*, C.H. Beck, Warszawa 2007.
- Rawls J., *Justice a Fairness: A Restatement*, ed. E. Kelly, Harvard University Press, Cambridge MA–London 2001.
- Rawls J., *Prawo ludów*, tłum. M. Kozłowski, Fundacja Aletheia, Warszawa 2001.
- Rawls J., *Teoria sprawiedliwości*, tłum. M. Panufnik, J. Pasek, A. Romaniuk, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Rorty R., *Human Rights, Rationality, and Sentimentality*, „Truth and Progress: Philosophical Papers” 1998, no. 3.
- Rzegocki A. (red.), *Państwo jako wyzwanie*, Ośrodek Myśli Politycznej, Kraków 2000.
- Schelling T., *Diplomacy of Violence*, [w:] *The Strategy of Conflicts*, Harvard University Press, Cambridge MA 1980.
- Schmitt C., *Nauka o konstytucji*, tłum. M. Kurkowska, R. Marszałek, Teologia Polityczna, Warszawa 2013.
- Schmitt C., *The Nomos of the Earth*, tłum. G.L. Ulmen, Telos Press Publishing, New York 2006.
- Schmitt C., *Teologia polityczna. Cztery rozdziały poświęcone nauce o suwerenności*, [w:] *Teologia polityczna i inne pisma*, tłum. M.A. Cichocki, Wydawnictwo Znak, Fundacja im. St. Batorego, Warszawa–Kraków 2000.
- Schmitter P.C., *If the Nation-State were to Wither Away in Europe, What Might Replace it?*, [w:] *The Future of the Nation State. Essays on Cultural Pluralism and Political Integration*, eds. S. Gustavsson, L. Lewin, Routledge Nerenius and Santérus Publishers, Stockholm 1999.
- Scholte J.A., *Globalizacja. Krytyczne wprowadzenie*, tłum. K. Ślęczka, Oficyna Wydawnicza „Humanitas”, Sosnowiec 2006.
- Stawrowski Z., *Prawo naturalne i jego sens*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2002, nr 6.

- Stelmach J., Sarkowicz R., *Filozofia prawa XIX i XX wieku*, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 1998.
- Tambakaki P., *Human Rights, or Citizenship?*, Birkbeck Law Press, New York 2010.
- Teson F., *A Philosophy of International Law*, Westview Press, Boulder 1998.
- Vasak K., *A 30 year struggle*, „UNESCO Courier”, November 1977.
- Waldron J., *What is Cosmopolitan?*, „Journal of Political Philosophy” 2000, vol. 8, no. 2.
- Walker N., *Late Sovereignty in the European Union*, [w:] *Sovereignty in Transition. Essays in European Law*, ed. N. Walker, Hart Publishing, Oxford 2006.
- Waltz K.N., *Structural Realism after the Cold War*, „International Security” 2000, vol. 25, no. 1.
- Walzer M., *The Moral Standing of the State: A Response to Four Critics*, „Philosophy and Public Affairs” 1980, vol. 9, no. 3.
- Walzer M., *Prawo i porządek w społeczności międzynarodowej*, tłum. M. Szczubiałka, [w:] *Etyka wojny. Antologia tekstów*, red. T. Żuradzki, T. Kuniński, Wydawnictwo Naukowe PWN, Warszawa 2009.
- Weiler J.H.H., *The Constitution of Europe*, Cambridge University Press, Cambridge 1999.
- Wippman D., *The Evolution and Implementation of Minority Rights*, „66 Fordham Law Review” 1997, s. 597.
- Wonicki R., *John Rawls i Jürgen Habermas – współcześni spadkobiercy idei Kanta*, [w:] *Kant wobec problemów współczesnego świata*, red. J. Miklaszewska, P. Spryszak, Wydawnictwo Uniwersytetu Jagiellońskiego, Kraków 2006.
- Wonicki R., *Kantowski projekt kosmopolityczny a współczesny kosmopolityczny liberalizm*, [w:] *Filozofia polityki współcześnie*, red. J. Zdybel, L. Zdybel, Wydawnictwo Universitas, Kraków 2013.
- Wonicki R., *O potrzebie kosmopolitycznego obywatelstwa*, „Zoon Politicon” 2010, nr 1.
- Wonicki R., *Political Idealism*, [w:] *Encyclopedia of Global Justice*, ed. D.K. Chatterjee, Springer 2011.
- Wonicki R., *Tolerancja a uniwersalna gościnność – krótki szkic porównawczy*, „Civitas. Studia z Filozofii Polityki” 2012, nr 14.

Dokumenty prawne

Deklaracja Praw Człowieka i Obywatela z 26 sierpnia 1789 r., <http://libr.sejm.gov.pl/tek01/txt/konst/francja-18.html>.

Ku zintegrowanemu zarządzaniu granicami zewnętrznymi Państw Członkowskich Unii Europejskiej, <http://www.europarl.europa.eu/atyourservice/pl/20150201PVL00025/Home.html;jsessionid=35A16E4C2D3E9437AB7215A498A2C4AB.node1>.

Powszechna Deklaracja Praw Człowieka, http://www.unesco.pl/fileadmin/user_uploadpdf/Powszechna_Deklaracja_Praw_Czlowieka.pdf.

Rezolucja 41/210 Zgromadzenia Ogólnego ONZ „O tworzeniu norm międzynarodowych w dziedzinie praw człowieka”, <http://www.un.org/documents/ga/res/41/a41r120.htm>.

Right to Protect, ONZ, <http://www.un.org/en/preventgenocide/adviser/responsibility.shtml>.

Sprawa 26/62, N.V. Algemene Transport – en Expeditie Onderneming Van Gend & Loos v. Holenderska Administracja Podatkowa, „Zbiór Orzeczeń 1963”, [w:] *Prawo Wspólnot Europejskich. Orzecznictwo*, red. W. Czapliński, R. Ostrihansky, P. Saganeek, A. Wyrozumska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001.

Sprawa 6/64, Flaminio Costa v. ENEL, „Zbiór Orzeczeń 1964”, [w:] *Prawo Wspólnot Europejskich. Orzecznictwo*, red. W. Czapliński, R. Ostrihansky, P. Saganeek, A. Wyrozumska, Wydawnictwo Naukowe Scholar, Warszawa 2001.

Ustawa z 23 kwietnia 1964 r. – Kodeks cywilny, tekst jedn. Dz. U. z 2014 r. poz. 121 ze zm.

Indeks nazwisk

Numery stron wyróżnione pogrubieniem oznaczają, że dane hasło jest omówione w konkretnym rozdziale czy podrozdziale książki.

Agamben Giorgio 6, 169, **177–181**,
203, 207
Ambroży, św. 158
Amsterdamski Stefan 40, 157, 203,
204
Anderson Benedict 40, 143, 203
Antyfont 20
Appiah Kwame Anthony 142, 203
Archibugi Mathias Koenig 121, 206
Arendt Hannah 6, 99, 154, 159–161,
169–177, 178, 180, 203
Arystoteles 38, 99, 106, 132, 134,
164, 171, 203
Augustyn, św. 58, 158, 203
Austin John 62, 203

Balibar Étienne 41–43, 203
Banaszkiewicz Artur 156, 207
Bauman Zygmunt 157, 162, 163,
185, 189, 204
Beck Ulrich 95, 96, 204
Bednarek Henryk 102, 204
Beitz Charles 9, 126, 131, 204
Beynes Kenneth 110, 204
Bieroń Tomasz 97, 205
Bilik Andrzej 35, 209
Bodin Jean 184, 185, 204
Bogobowicz Maria 214
Brighouse Harry 119, 207

Brock Gillian 119, 207
Brown Eric 98, 103, 204
Burgers Jan Herman 23, 204
Cassin René 24
Castells Manuel 41, 204
Chang Peng-Chun 24
Chartier Gary 126, 204
Chatterjee Deen K. 94, 211
Chryzyp 103
Churchill Winston 24
Cichocki Marek Aleksander 59, 185,
210
Copleston Frederick 101, 102, 204
Czapliński Władysław 87, 212

Derrida Jacques 103
Deutsch Karl 84, 85, 204
Diogenes z Synopy 100
Diogenes Laertios 100, 204
Donnelly Jack 8, 204
Douzinas Costas 99, 204
Dower Nigel 144, 146, 204, 205
Dworkin Ronald 90

Eckert Amy 130, 205
Eco Umberto 15
Erbel Joanna 80, 209

- Ferreira-Snyman Ariel 191, 205
 Fine Robert 118, 205
 Fingas Bartosz 15
 Finnis J. 19, 205
 Flaminio Costa 88
 Follesdal Andreas 146, 205
 Foucault Michel 177, 205
 Frangulis Antoine 22
 Freeman Michael 8, 135, 205
 Freud Sigmund 139
 Friedman Milton 35, 205
 Fronia Marcin 135, 205
 Fukuyama Francis 96, 97, 205

 Gawin Magdalena 15, 132, 172, 176, 179, 205, 215
 Gellner Ernest 40, 205
 Gilabert Pablo 111, 205
 Goldman J.S. 56, 205
 Goodin Robert E. 10, 54, 205
 Griffin James 8, 206
 Grinberg Daniel 170, 203
 Grobler Adam 25, 186, 208
 Grocjusz Hugo 187
 Gruzinski Serge 158, 206
 Gustavsson Sverker 62, 83, 209, 210

 Habermas Jürgen 5, 13, 93, 104, 109, **110–118**, 123, 125, 132, 137, 138, 145, 147, 192, 204–206, 208, 211, 214
 Hazard Paul 158, 206
 Hegel Georg Wilhelm Friedrich 155, 206
 Heidegger Martin 153, 154, 206
 Held David 6, 8, 13, 93, 98, 104, 109, 115, 116, **118–125**, 132, 138, 145, 147, 198, 206–208, 214
 Hieronim, św. 158, 203
 Hippiasz 20
 Hitler Adolf 23
 Hobbes Thomas 34, 52–54, 91

 Hohfeld Wesley 33, 207
 Hołda Joanna 26, 207
 Hołda Zbigniew 26, 207
 Hołówka Teresa 40, 205
 Humphrey John 24
 Huntington Samuel 158
 Hus Jan 153
 Husserl Edmund 155, 207

 Jankowicz Grzegorz 178, 207
 Jankowska Hanna 158, 207

 Kaniowski Andrzej M. 114, 206
 Kant Immanuel 5, 18, 93, 99, **104–109**, 112, 114, 115, 118, 125, 126, 132, 142, 153, 154, 156, 157, 206, 207, 211, 214
 Kasperek Franciszek 185, 207
 Keene Edward 187, 207
 Kelly Erin 129, 210
 Kelly John M. 52, 207
 Kelsen Hans 19, 185, 207
 Keohane Robert 74
 Kleingeld Pauline 98, 103, 204
 Klimczyk Joanna 142, 203
 Klimowicz Katarzyna 15
 Konfucjusz 20
 Kornatowski Wiktor 158, 203
 Kowalska Małgorzata 154, 177, 208
 Kowalski Sergiusz 17, 20, 209
 Kozłowski Michał 127, 210
 Krzynówek Anna 52, 207
 Kubok Dariusz 159, 207
 Kulesza Ryszard 37, 208
 Kuniński Tomasz 160, 211
 Kurkowska Magdalena 64, 210

 Lalewicz Janusz 158, 206
 Lauren Paul Gordon 24, 208
 Lenhardt Christian 111, 206
 Lewin Leif 62, 83, 209, 210
 Locke John 21, 34, 164

- Lossman Karolina 19, 205
 Lupel Adam 115, 208
 Łagodzka Anna 160, 203
 Machiavelli Niccolò di Bernardo dei 52–54
 MacIntyre Alasdair Chalmers 143
 Malik Charles 24
 Mandelstam André 22
 Mandle Jon 109
 Manterys Aleksander 39, 208
 Marek Aureliusz 102, 203
 Marian Reiter 102, 203
 Maritain Jacques 25, 186, 208
 Markiewicz Barbara 15, 155, 208, 215
 Marody Mirosława 41, 204
 Marshall Thomas Humphrey 39, 208
 Marszałek Robert 64, 110, 206, 210
 McCarthy Thomas 113, 208
 Mearsheimer John 77
 Mehta Hansa 24
 Merleau-Ponty Maurice 154, 208
 Michalski Krzysztof 153, 206
 Migasiński Jacek 154, 208
 Miklaszewska Justyna 115, 141, 208, 211
 Miller David 10, 138, 208
 Milward Alan Steele 83, 85, 209
 Moore George Edward 157, 207
 Morawski Lech 193, 209
 Morgenthau Hans Joachim 5, 12, 51, 52, 54, 56, **65–73**, 74, 75, 91, 209
 Mościcki Paweł 178, 207
 Mouffe Chantal 5, 9, 51, **78–82**, 83, 91, 169, **181–184**, 188, 209
 Neumayer Eric 18, 209
 Nicholsen S. Weber 111, 206
 Niebuhr Reinhold 65
 Nogal Agnieszka 15, 83, 86, 209, 216
 Nowicki Światosław Florian 155, 206
 Nussbaum Martha 6, 10, 13, 93, 99, 103, 109, **132–141**, 146, 209, 214
 Nye Joseph 74
 Osiatyński Wiktor 17, 20, 25, 209
 Ostrihansky Rudolf 87, 212
 Ostrowska Dorota 26, 207
 Paine Thomas 40, 209
 Panufnik Maciej 126, 210
 Parekh Bhikhu 196, 209
 Parkoszowicz Jakub 153
 Pasek Jarosław 126, 210
 Pawluś Kamila 41, 204
 Pensky Max 116, 206
 Piechowiak Marek 18
 Piketty Thomas 35, 209
 Piotrowicz Ludwik 38, 203
 Platon (Plato) 97–98, 100, 161, 204, 209
 Pogge Thomas 9, 98, 99, 116, 126, 131, 209, 210
 Polanyi Karl 163
 Popper Karl 168
 Putnam Robert David 44, 210
 Raciborski Jacek 38, 210
 Radwański Zbigniew 152, 210
 Rawls John 6, 8, 9, 13, 90, 93, 104, 109, 115, **125–132**, 134, 136–138, 141, 147, 204, 205, 210, 211, 214
 Romaniuk Adam 110–112, 126, 206, 210
 Romulo Carlos 24
 Roosevelt Eleanor 24

- Roosevelt Franklin Delano 22, 24
Rorty Richard 103, 142, 210
Rybczyńska Julita Agnieszka 26, 207
Rzegocki Arkady 185, 210
- Sady Wojciech 157, 209
Saganek Przemysław 87, 212
Salwa Mateusz 177, 203
Santa Cruz Hernan 24
Sarkowicz Ryszard 62, 211
Sawicka Jolanta 15
Schaffer Johan Karlsson 112, 115, 207
Schelling Thomas 5, **73–78**, 51, 210
Schmitt Carl 5, 12, 51, 52, 54,
 58–65, 66, 78, 79, 81, 91, 181,
 185, 188, 189, 210
Schmitter Philippe C. 62, 210
Scholte Jan Aart 41, 210
Schomberg Rene von 110, 204
Seneka 103
Sidorek Janusz 155, 207
Siemek Andrzej 158, 206
Sieradzki Józef 176, 203
Smith Will 118, 205
Sokrates 52, 100
Solon 160
Spryszak Przemysław 115, 211
Stalin Józef 23, 24, 26
Stawiński Janusz 41, 204
Stawrowski Zbigniew 4, 19, 210
Stelmach Jerzy 62, 211
Stephen C. Angle 20, 203
Stiglitz Joseph Eugene 139
Surma-Gawłowska Monika 178, 207
Swenson James 42, 43, 203
Szacki Jakub 44, 210
Szawiel Mariola 170, 203
Szymanowski Adam 15, 205
- Szymański Mikołaj 38, 203
Szymański Sebastian 41, 204
Ślęczka Kazimierz 41, 210
- Tambakaki Paulina 182, 211
Tesón Fernando 129, 211
Tukidydes 52, 53
Turkot Marta 15
- Ulmen Gary L. 189, 210
- Vasak Karel 27, 211
- Waldron Jeremy 142, 211
Walker Neil 84, 211
Waltz Kenneth 5, 51, 54, **73–78**, 211
Walzer Michael 113, 114, 160, 164,
 211
Wartenberg Mściśław 107, 207
Weber Max 162
Weiler Joseph H.H. 89, 211
Wendt Alexander 97
Wichrowski Marek 97, 205
Williams John 144, 146, 204, 205
Wilson Thomas Woodrow 69, 94
Wippman David 23, 211
Witwicki Władysław 100, 161, 209
Włoch Renata 66, 209
Wonicki Rafał 15, 94, 109, 115, 134,
 142, 208, 211, 215, 216
Wrede Julia 15
Wyrozumska Anna 87, 212
- Zdybel Jolanta 109, 211
Zdybel Lech 109, 211
- Żelazny Mirosław 18, 106, 207
Żuradzki Tomasz 160, 211

Indeks rzeczowy

Numery stron wyróżnione pogrubieniem oznaczają, że dane hasło jest omówione w konkretnym rozdziale czy podrozdziale książki, a wyróżnione drukiem pochyłym oznaczają, że dane hasło pojawia się w zapisie bibliograficznym.

- agoniczny model 181, 183, 184
anarchia 52–55, 58, 61, 72, 75, 77,
96, 97, 187, 198, **207**
antagonizm 55, 79, 182
antropologiczny
 optymizm 97
 pesymizm 51
autonomia 40, 61, 62, 67, 74, 83,
87–90, 96, 104, 108–110, 112,
118, 120, 124, 130, 185–187, 192
- bezzaństwowcy (= *displaced persons*)
42, 169–173, 175
bezpieczeństwo 14, 27, 32, 46–48,
51–54, 59, 61, 67, 71–77, 86, 94,
95, 97, 121, 124, 128, 166, 168,
169, 176, 183, 189, 196, 201
Bill of Rights 21, 38
biologizacja 6, **169–183**
bios 6, 173, **177–180**
biowładza 177–180
- capabilities* 6, 13, **132–141**, 214
cosmo-polis 102
cynicy 20, 100, 101
- Dasein* 164
decyzjonizm 64, 68
- demokracja kosmopolityczna 5, 8, 13,
115, **118–125**
dominacja 12, 15, 23, 34, 48, 52–54,
56–58, 61, 68, 69, 72, 73, 75, 76,
78, 80–82, 85, 91, 103, 136, 168,
172, 176, 182, 183, 189, 190,
193, 198, 213
dyplomacja 22, 24, 46, 66, 70–72, 75,
76, 94, 98
dyskurs
 moralny 111, 112
 etyczno-polityczny 110–112, 77,
185, 186, 191
- egoizm 54, 58, 59
egzystencja 14, 64, 121, 132, 135,
153, 154, 156, 159, 161, 164,
184, 197, 200, 201
Europejski Trybunał Praw Człowieka
32, 193
Europejski Trybunał Sprawiedliwości
87, 88
- foedus pacificum* 106–108
- globalizacja 6–11, 13, 14, 36, 40–42,
89, 96, 109, 115, 117, 118, 147,

- 150–193, 195–199, 201, 204, 208, 210
- gościnność 107, 108, 142, 157, 162, 211
- granica 6, 8, 10, 12–15, 17, 20, 27, 31, 41, 44, 58, 61, 62, 74, 83, 86, 96, 101, 108, 124, 146, 147, 150, 156, 159–169, 185, 188, 196, 198, 201, 209, 212
- hegemonia 9, 53, 55, 58, 60, 67, 68, 72, 78, 80, 81, 83, 91, 108, 124, 181, 183, 197, 200
- homo sacer* 177, 178, 203, 207
- idealizm polityczny 93–148
- imago Dei* 169
- imperializm 9, 10, 103, 189, 190
- interes 48, 53–57, 60, 65–67, 70, 71, 74, 76, 94, 95, 97, 119, 123, 127, 139, 142, 145, 162, 163, 190, 191, 198
- interwencja 46–48, 67, 127, 128, 132, 192, 196
- ius*
- civitas* 107
- cosmopoliticum* 107, 108
- cogens* 193
- gentium* 107
- sanguinis* 41
- soli* 41
- kapitalizm 35, 162, 177, 209
- kolonializm 23, 24, 113, 158, 189
- konflikt 10, 11, 47, 51–59, 67, 69, 70, 71, 73, 75, 78, 81, 82, 87, 88, 97, 98, 106, 123, 142, 176, 181, 183, 184, 188
- kosmopolityzm 5, 12, 93, 98–104, 108, 109–141, 142, 147, 148, 198, 203
- liberalizm 8, 35, 40, 57, 79, 95, 109, 125, 182, 211
- Liga Narodów 23, 24, 26, 94–96, 98, 170, 178, 191
- lud 13, 18, 27, 40, 42, 47, 48, 65, 93, 105, 106, 109, 113, 119, 122, 125–131, 136, 137, 185, 186, 189, 192, 193, 195, 209, 210
- ład
- międzynarodowy 9, 14, 55, 68, 82, 94
- światowy 51, 78–82, 158, 201, 207
- Magna Carta* 38
- marksizm 57, 79, 155
- Międzynarodowy Pakt Praw Gospodarczych, Społecznych i Kulturalnych 17, 26
- Międzynarodowy Pakt Praw Obywatelskich i Politycznych 17, 18, 26, 191
- Międzynarodowy Trybunał Karny 122
- modernizacja 162
- moralność 9, 17, 25, 47, 48, 55, 59, 62, 67–71, 73, 76–78, 80, 95–100, 103–108, 110–112, 114, 120, 126–131, 135, 140, 142–147, 182–184, 186, 189, 191, 197, 198, 200, 207
- nacjonalizm 41, 95, 114, 138, 203, 205
- nagie życie 172, 173, 175, 177–180
- NATO 48, 74, 77
- naturalizm 54, 68
- neoliberalizm 74, 77, 82, 144
- neomarksizm 78, 79, 81
- neorealizm 51, 74, 77, 82, 83
- New Deal* 22
- nomos* 99, 101, 161

- obcy 43, 67, 100, 107, 142, 161, 162, 170, 171, 180, 188, 189, 203
- obywatelstwo globalne 13, 93, 117, 118, 132, 136, **141–146**, 148, 199
- odpowiedzialność 15, 18, 45, 69, 73, 76, 78, 113, 139–141, 145, 146, 163, 169, 172, 174, 180, 192
- ONZ 17, 18, 24, 26, 32, 35, 36, 47, 48, 96, 98, 114, 115, 116, 121, 191, 192, 196, 212
- Oświecenie 42, **104–109**
- państwo narodowe 8, 27, 30, 41, 42, 80, 85, 89, 95, 109, 117, 118, 124, 160, 168, 173, 177, 178, 182
- patriotyzm konstytucyjny 117
- Pax Romanum* 108
- plan Marschalla 84
- pluralizm 40, 74, 78, 80, 81, 84, 85, 89, 113, 115, 142, 145, 146, 181, 183
- pokój 18, 21, 25, 27, 31, 57, 59, 61, 66, 70, 75, 76, 78, 81, 82, 84, 85, 94–98, **104–109**, 112, 114, 116, 118, 120, 121, 184, 192, 206, 207, 209
- polis* 37, 99, 100, 102, 103, 141, 148, 159–161, 164, 168
- polityka 15, 18, 22, 23, 28, 31, 32, 35, 36, 43, 45, 47, 52–57, 60–62, 66, 67, 69–74, 78–80, 84–86, 89, 95–98, 101, 108, 109, 113–115, 117, 119, 122–124, 132, 134–137, 142, 143, 146, 149, 161, 165, 166, 172–180, 184–186, 188, 197, 198, 200, 203, 205, 211
- potęga 12, 47, 48, 52, 66, 67, 69–72, 75, 76, 188, 198, 209
- Powszechna Deklaracja Praw Człowieka (PDPC) 17, **24–27**, 30, 34–36, 40, 46, 98, 114, 131, 135, 140, 149, 151–153, 156, 158–160, 166, 191, 195, 212
- pozytywizm prawniczy 51, 55, 59, 62–64, 68, 75, 83, 186
- prawo
- immunitet 33, 34
 - kompetencja 13, 33, 40, 48, 88, 89, 123, 167
 - ludów 13, 18, 27, 93, 109, 125–131, 136, 137, 193, 209, 210
 - międzynarodowe 12, 11, 14, **17–49**, 57, 61, 74, 78, 84, 86, 94, 95, 97, 98, 104, 107, 113, 114, 116, 117, 128, 129, 132, 148, 167, 175, 184, 187, 189, 190–193, 198–200, 209
 - naturalne 19, 142, 146, 150
 - obywatela 7–15, 22, 28, 35, **36–45**, 95, 107, 108, 131, 138, 145, 146, 150, 151, 167, 169, 170, 175, 183, 184, 192, 201, 208
 - ponadnarodowe **82–90**
 - swoboda 20–22, 27, 33–36, 86, 41, 112, 129, 131, 133, 156, 158, 159, 166, 188
 - uprawnienie 17–20, 22, 28, 33–36, 41–44, 46, 86, 88, 93, 99, 110, 134, 135, 137, 139, 140, 145, 146, 182, 187, 205
- prawa człowieka
- aporetyczność 175, 176
 - kategorie 7, 11, 12, 18, 19, 26, 27–29, 31, 35, 37, 39, 44, 51, 67, 72, 99, 110, 120, 123, 135, 137, 143, 146, 149, **150–159**, 174, 175, 191
 - napięcie 5–7, 10–12, 14, 28, 29, 42, 43, 47, 56, 64, 82, 83, 85, 90, 91, 101, 103, 118, 123,

- 132, 140, 147, 148, 167, 169,
173, 182, 184, 191, 197, 200,
201
- przestrzeń 6, 10–13, 15, 21, 28, 38,
45, 53, 59, 61–63, 66, 67, 73, 75,
79, 84, 91, 93, 116, 120, 137,
138, 139, 149, **150–193**, 196,
197, 199–201, *204*, *207*
- Rada Europy 26
- realizm
polityczny 7, 14, **51–91**, 95, 193
strategiczny **51–91**
- redystrybucja 29, 84, 85, 96, 116,
126, 136, 140
- rynek 40, 43, 44, 74, 89, 122, 137,
139, 140, 145, 188
- Rzym 101, 103, 157, 162, 165
- siła 10, 24, 42, 47, 52–55, 57–59, 61,
64, 67, 69, 72, 74–77, 91, 94–97,
106, 108, 113, 128, 145, 162,
172, 176, 188–190, 196, 197
- solidarność 27, 29, 31, 40, 115–117,
146
- społeczeństwo 25, 28–31, 38, 40, 42–
–45, 47, 63, 66, 68, 71, 73, 81,
95, 101, 106, 111, 117, 118, 121,
125–131, 135–137, 174, 177,
181, 183, 197, *205*
- sprawiedliwość 7–12, 14, 15, 21, 25,
31, 32, 34, 46, 71, 72, 91, 93, 99,
101, 104–106, 109, 114, 118,
125, 126, 128–131, 134, 135,
137–139, 144, 147, 159, 166,
168, 172, 195, 196, 199, 200,
201, *210*
- stoicy 20, 93, 101–103, 105, 132, 141
- suwerenność 7, 9, 10, 12–15, 17, 19,
24, 26, 32, 40, 42, 43, **45–49**, 52,
55, **58–65**, 68, 75, 79, **82–90**, 96,
106, 109, 117, 118, 124, 125,
136, 145, 147, 150, 168, 179,
184–193, 198, *210*
- system westfalski 141, **145–147**, 187,
192
- sytuacjonizm 71
- terroryzm 8, 78, 80, 82, 143, 183
- terytorium 11, 31, 41, 42, 54, 60–63,
66, 69, 70, 86, 89, 94, 95, 107,
142, 145, 159, 160, 163, 164,
166–168, 170, 171, 178, 182–
–184, 189, 195, 196
- tożsamość 37, 41, 42, 44, 45, 53, 63,
67, 73, 79, 108, 112, 116, 117,
124, 126, 141, 143, 145, 153,
157–159, 164–166, 171, 174,
176, 181, 182, 190, 197, 200, *208*
- Unia Europejska 11, 26, 40, 83, 86,
122, 166, *212*
- uniwersalizm 11, 13, 26, 35, 42, 43,
54, 55, 60, 67, 73, 79–81, 94,
101, 103, 104, 108, 111–113,
117, 118, 128, 131, 132, 135,
142, 146, 151, 171, 176, 182,
183, 190, 193, 196–198, 200, *211*
- władza 7–9, 13, 14, 20–23, 25, 28,
29, 34, 37–40, 45, 47, 53, 57, 59,
62–65, 69, 71, 72, 74, 75, 80–82,
86, 88, 89, 91, 95, 105, 106, 108,
120, 121, 123, 124, 129, 136,
147, 149, 160, 163, 164, 166–
–169, 172–174, 177, 179, 180,
183–190, 192, 196, 198
- własność 21–23, 27, 33, 34, 37, 57,
85, 122, 128, 134, 160, 161, 163–
–166, 187–189
- wojna 8, 9, 23, 26, 35, 48, 54, 56–58,
60, 61, 74–77, 80, 81, 83–85, 94–

- 97, 99, 104–108, 114, 127, 130,
131, 157, *160*, 169, 170, 172,
183, 184, 187, 190, 191, 199, *211*
- wolność 21, 22, 27, 28, 33, 34–40,
42, 44, 59, 69, 70, 79, 90, 94,
105, 106, 108, 110, 112, 118,
119, 121, 127, 128, 133–135,
144, 155, 156, 158–160, 164,
166, 172, 173, 182, 183, 188,
190, 191, 195
- wróg 56, 60, 61, 78, 80, 107, 157,
162, 182, 185
- wspólnota 10, 11, 29, 37–40, 42, 57–
–61, 64, 67, 69, 78, 80, 82, 86–
–89, 91, 97, 98, 101–104, 108,
110, 113, 116, 117, 119, 120,
122, 124, 140–144, 147, 148,
151, 155, 161, 165, 168, 170,
173–176, 180–183, 187, 189,
191, 196–199
- zarządzanie 115–117, 119, 121–123,
124, 147, 166, *212*
- zasłona niewiedzy 125, 127, 128
- zoon politikon* 38

Summary

Human and Civil Rights in Globalized World

The aim of this book is to describe human rights in philosophical concepts and to compare their functions from the perspective of political realism and idealism. In this way we intend to show human rights (within the state as well as in the international relations), in conflict with civil rights and sovereignty of state. It results from the universality and non-territoriality of human rights and territoriality of civil rights. The spatiality and finiteness of civil rights clash with postulated universalism and globalism of human rights.

We refer to processes of globalization in order to expose this conflict. There is the discord between civil rights and human rights on account of process of globalization. The lack of effective execution of human rights at international level constitutes the main dissonance between human and civil rights. Due to their moral status, human rights cannot be enforced with the same effectiveness as other regulations. In international relations human rights constitute more a set of ethical guidelines according to which we judge given behaviour rather than enforceable legal norms. The tension between postulated norms and practical implementation of human rights is visible in idealist theories of justice which are based on human rights. On the other hand, realist theories do not consider human rights and moral perspective in their analysis of the international relations.

We began our analysis by presentation of the characteristics of human rights and their philosophical determinants in chapter I. We describe the role human rights play in the international law, their relation with civil rights and sovereignty, as well as the criticism they face. Due to the description of some categories of human rights and their relation with civil rights and sovereignty, we can present potential sources of conflicts and problems they cause that will be analyzed in next chapters.

In chapters II and III we describe the realist and idealist approaches to international relations, taking into consideration the role of the state and the law (including human rights). In chapter II we highlight the most important features of realism and its assessment of human rights in international law. We refer to chosen theories presenting the idea of realists for whom the dominating entities on the international arena are the collective ones – organised into states which compete for power – and for whom human rights are only an element of the internal order of states.

In chapter III, using selected theoretical examples, we present the role of human rights in international relations from the perspective of idealist and liberal theories of justice. We start with a general characteristic of idealism in international relations, showing its most important features: individualism, rationality and cosmopolitanism. The cosmopolitanism is the fundamental normative conception which we analyze within the framework of the idealist interpretation of human rights in international relations. Describing the development of the idea of cosmopolitanism from antiquity to contemporary times using selected concepts – Stoic and Kantian – we demonstrate that they are the main source of inspiration for liberal and cosmopolitan contemporary approaches to the way international relations are regulated, such as Habermas's theory of post-national constellation, Held's idea of cosmopolitan democracy, Rawls's law of people or Nussbaum's capabilities approach.

In chapter IV we carry out a philosophical analysis of categories of space and boundaries concerning human and civil rights in globalized world. At first we present the spatial dimension of human rights and how this view influences the understanding of what the state is. Spatial and territorial positioning of "human rights" gives rise to many difficulties since they have been articulated and announced. Although human rights are considered as fundamental and universal, they only "exist" if they are recognized by the people and they are integrated into the legal order. They can be undermined or even revoked by legal regulations, which exist within given political community. At the same time, globalizational interdependence results in the fading of political borders within which human and civil rights can be effectively enforced. Thus, not only are human rights being limited to national level but also civil rights are beginning to be extended beyond national borders. This causes problems of competitive and executive nature which provoke the critical opinions on human rights and expose their problematic status.

In conclusion, taking into consideration all the above mentioned issues, we present two possible approaches of evaluation of the role of human and civil rights. The first one is pessimistic and shows decreasing real influence of citizens on the authority and the lack of protection of human rights, which are diminishing only to a mere postulates. The second is optimistic and shows the ever-stronger expansion of human rights regulations which is spreading together with the globalization of norms across national borders.

Transl. Maria Bogobowicz

Noty o autorach

Dr Magdalena Gawin

Absolwentka Instytutu Filozofii UW. Nauczycielka filozofii w szkołach i placówkach kulturalnych. Sekretarz Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. W 2015 roku obroniła pracę doktorską „Nowoczesny paradygmat filozofii polityki a prawa człowieka”. Publikowała m.in. w czasopismach „Kronos”, „Etyka” oraz licznych pracach zbiorowych.

Prof. Barbara Anna Markiewicz

Profesor zwyczajny, kierownik Zakładu Filozofii Polityki w Instytucie Filozofii UW. Opublikowała około 300 prac naukowych w wielu zagranicznych i polskich czasopismach oraz pracach zbiorowych. Wykładała i wygłaszała odczyty m.in. w Turynie, Zurychu, Paryżu, Oksfordzie, Londynie, Jerozolimie, Barcelonie i Berlinie. Jest zastępcą przewodniczącego w Zarządzie Głównym Polskiego Towarzystwa Filozoficznego. Sprawuje funkcję przewodniczącej Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej. Współredagowała *Kryzys tożsamości politycznej a proces integracji europejskiej* (z R. Wonickim, 2006). Wydała *Co się śni filozofom* (2008). Głównym przedmiotem jej zainteresowań jest historia filozofii, dydaktyka filozofii oraz filozofia polityki.

Dr hab. Agnieszka Nogal

Pracuje w Zakładzie Filozofii Polityki Instytutu Filozofii UW. Jest laureatką stypendium zagranicznego Fundacji na rzecz Nauki Polskiej w Europejskim Instytucie Uniwersyteckim we Florencji (2002–2003). Współzałożycielka i członek redakcji pisma „Civitas. Studia z Filozofii Polityki”. W pracy naukowej zajmuje się filozofią polityki, filozofią prawa, konstytucjonalizmem, sferą publiczną oraz przyjaźnią obywatelską. Wydała *Ponad prawem narodowym. Konstytucyjne idee Europy* (2009).

Dr Rafał Wonicki

Adiunkt w Zakładzie Filozofii Polityki Instytutu Filozofii UW. Zajmuje się zagadnieniami współczesnej filozofii polityki oraz teorii państwa i prawa. Autor książki *Spór o demokratyczne państwo prawa* (2007). Laureat stypendium Ministra Nauki i Szkolnictwa Wyższego dla młodych wybitnych naukowców. Jako członek Komitetu Głównego Olimpiady Filozoficznej działa na rzecz popularyzacji filozofii.